

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افادیت

تصنیف

جان سٹوارٹ مل

ترجمہ

مولوی مقصد ولی الرحمن صاحب ایم اے

مددگار پروفیسریات کلیہ جامعہ عثمانیہ

۳۴ھ ۳۳۸ھ ۱۹۲۸ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست مضامین

افادیت

صفحہ	مضمون	نشان
۳	۲	-
الف	وہابیچہ مترجم	۱
۱ تا ۶	باب اول - تمہید -	۲
۳ تا ۳۲	باب دوم - افادیت کیا ہے -	۳
۳ تا ۴۴	باب سوم - اصول افادیت کی بنائے تکلیف -	۴
۴ تا ۵۳	باب چہارم - اصول افادیت کس قسم کے ثبوت کے قابل ہے -	۵
۵ تا ۸۴	باب پنجم - عدالت اور افادیت کا تعلق -	۶
۸ تا ۱۰۴	فہرست اصطلاحات -	۷

دیباچہ مترجم

عجیب اتفاق ہے کہ اس کتاب کا ترجمہ بزمانہ طالعہ علمی اگست ۱۹۱۸ء میں اسی بلدہ
فرخندہ بنیاد میں شروع ہوا۔ نصف کے قریب ترجمہ ہو چکا تھا کہ ایم اے کی تعلیمی مصروفیتوں
کی وجہ سے اس کو ملتوی کرنا پڑا۔ ان مصروفیتوں کے بعد یہ ترجمہ مکمل ہوا۔ لیکن پھر بہت
مدت تک مینر کی دراز میں دیگر ضروری وغیر ضروری کاغذات کے ساتھ یوں ہی پڑا رہا اور
نظر ثانی کی نوبت نہ آئی۔ اس کی وجہ اب سمجھ میں آتی ہے کہ یہ مقدر ہو چکا تھا کہ اس کی
اشاعت اسی سرزمین سے ہو جہاں اس کی داغ بیل پڑی تھی۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔
جامعہ عثمانیہ نے اسے قبول کر لیا تو نظر ثانی کی نوبت آئی اور مسودہ مکمل ہوا۔

جو حضرات آل کے طرز تحریر سے واقف ہیں وہ ترجمہ کی مشکلات کا آسانی سے اندازہ
کر سکتے ہیں۔ ترجمے میں مصنف کے طرز تحریر کو باقی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن نہ اس
حد تک کہ کتاب ناقابل فہم ہو جائے۔ خود مصنف کے بعض فقرہوں کو پوری طرح سمجھنے
کے لئے دو دو تین تین مرتبہ پڑھنا پڑتا ہے۔ اگر یہ سقم ترجمے میں بھی کہیں نہیں نظر آئے
تو یقیناً قابل معافی سمجھا جائیگا۔ اسی صورتوں میں اصل کی طرف رجوع کرنا بہتر ہوگا۔
مزید افادے کے خیال سے آخر میں اصطلاحات کی فہرست بھی شامل کر دی گئی ہے۔
عیب عین انسانیت ہے۔ لہذا ترجمے کے یہ اوراق اس سے کس طرح پاک
رہ سکتے ہیں۔ اس ترجمے کا آغاز اور اس کا انجام زمانہ طالعہ علمی میں ہوا اس لئے
ممکن ہے کہ بعض یا اکثر جگہ متعلقانہ خامکاریوں کے اثرات نمایاں ہوں۔ نظر ثانی میں
اگرچہ ان کو محو کرنے کی تاہد امکان کوشش کی گئی ہے پھر بھی آدمی کو اپنی آنکھ کا شہید بھی
نظر نہیں آتا۔

میں اپنی تمام خامیوں کا احساس اور کمزوریوں کا اعتراف کرتے ہوئے ان اوراق کو
قارئین کے ہاتھوں میں دینے کی جرات کر رہا ہوں۔ خدشہ قبول روزی کرے۔
معتضد ولی الرحمن
کلیۃ جامعہ عثمانیہ
حیدرآباد دکن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اقاویت

باب اول

تمہید

علم انسانی کی موجودہ حالت جن کوائف پر مبنی ہے ان میں سے شاذ ہی ایسے
 ملیں گے، جو امور متوقعہ سے زیادہ غیر مثال یا بہات مسائل کے متعلق تفکر کی حالت
 دالاندگی پر زیادہ دال ہوں جس قدر کہ وہ ترقی جو آج تک خطا و صواب کے معیار کے
 تصفیہ میں ہوئی ہے فلسفہ کی صبح آفرینش سے مسئلہ راس الفضائل یا بالفاظ دیگر بناد
 اخلاقیات، انکار نظری میں سب سے زیادہ اہم مانا گیا ہے۔ بڑے بڑے جمید فہم
 اس کی تحلیل میں مصروف اور مختلف فرقوں اور سکولوں میں منقسم ہو کر ایک دوسرے
 کے خلاف نہایت تند و مد کے ساتھ برسر مناقشہ رہے ہیں۔ دو ہزار برس سے بھی
 زیادہ زمانہ گزرنے کے بعد یہ بحث اب بھی جوں کی توں جاری ہے۔ ارباب فلسفہ اب تک
 ان ہی مخالف فریقوں کی شکل میں صف آرا ہیں اور اس وقت تک مفکرین
 یا عامۃ الناس کسی متفق علیہ نتیجہ کے قریب دکھائی دیتے ہیں جتنا
 کہ نوجوان سقراط اس وقت تھا جب اس نے ضعیف العمر بوجہ کو اس کے سامنے

زانوئے تلمذتہ کیا تھا اور (اگر فلاطون کے مکالمات کسی واقعی گفتگو پر مبنی ہیں) نظریہ افادیت کو نام نہاد سوفسطائیوں کے مروجہ اخلاقیات کا دمقابل بنا کر کھڑا کر دیا تھا۔

یہ صحیح ہے کہ اس قسم کا احتمال و عدم یقین اور بعض صورتوں میں تباہی ہر علم کے اصول اولیہ میں پایا جاتا ہے حتیٰ کہ ریاضی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں حالانکہ یہ علم سب سے زیادہ متیقن خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس احتمال و عدم یقین یا تباہی سے اس علم کے نتائج کی صداقت کو کچھ زیادہ یا مطلق ضرر نہیں پہونچتا گو بظاہر یہ مستبعد نظر آتا ہے۔ لیکن اس کی توجیہ یہ ہے کہ کسی علم کے فردی مسائل ان اصول سے منبج اور مستنبط نہیں ہوتے جن کو اس کے اصول اولیہ کہا جاتا ہے اور نہ وہ ان اصول کے دست نگر ہوتے ہیں۔

اگر صورت حالات ایسی نہ ہوتی تو کوئی علم الجبر اسے زیادہ مشکوک فیہ یا اپنے نتائج کے لحاظ سے زیادہ غیر شافی نہ ہوتا۔ یہ علم اپنے یقین کا ذرا سا حصہ بھی ان اصول سے اخذ نہیں کرتا جن کو متعلین کے سامنے عموماً اصول اولیہ کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس صورت میں ان اصول کو بعض ممتاز تعلیمین بیان کرتے ہیں، اس میں اتنے ہی مفروضات ہوتے ہیں جتنے کہ قانون انگریزی میں اور اتنے ہی اسرار پرستہ ہوتے ہیں جتنے کہ دینیات میں۔ وہ حقائق جو انجام کار کسی علم کے اصول اولیہ تسلیم کئے جاتے ہیں اس علم کے ابتدائی اور معلومہ خیالات کی تحلیلات عقلیہ کے آخری نتائج ہوتے ہیں۔ اس علم سے ان اصول کا تعلق بنا اور تعمیر کا نہیں ہوتا بلکہ ان میں جڑوں اور درخت کی نسبت ہوتی ہے جن کو اگرچہ مدت العمر میں کبھی کھدو کر دغنی نہیں دکھائی جاتی مگر وہ اپنا کام بدستور خوش اسلوبی سے سرانجام دے جاتی ہیں۔ لیکن گویا علم میں خاص حقائق عام نظریہ پر مقدم ہوتے ہیں، تاہم فن علمی مثلاً اخلاقیات اور وضع قوانین میں اس کی متضاد صورت واقع ہو سکتی ہے تمام افعال کسی خاص غایت کے لئے ہوتے ہیں لہذا یہ فرض امر طبعی ہے کہ ان افعال کے قوانین کی ماہیت اور ان کا رنگ و عینک اس غایت کے مطابق ہوتا ہے جس کے حصول میں وہ مدد کرتے ہیں۔ جب ہم کوئی کام شروع کرتے ہیں تو سب پہلے اس بات کی ہم کو ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اس خاص کام کا ایک واضح تصور ہے۔ اس کو ہم غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز نہیں کر دیتے۔ ظاہر ہے کہ صواب و خطا کا معیار صواب و خطا کے معلوم کرنے کا وسیلہ ہے،

نہ کہ اس کی تحقیق کا نتیجہ۔

اس مشکل کو ہم ایک قوتہ طبعیہ یا ایسی حس یا جبلت کے عام اور مردودہ نظریہ کی مدد سے حل نہیں کر سکتے جس سے ہم کو خطا و صواب کا علم ہو جائے کیونکہ اس قسم کی جبلت اخلاقی کا وجود ہی فی الحال معرض بحث میں ہے۔ وہ گروہ جو اس کا قائل ہے اور جس کو تفلسف کا ذرا بھی دعویٰ ہے اس خیال کو ترک کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ یہ ایک خاص حالت میں ہم کو صواب و خطا سے مطلع کرتی ہے جس طرح ہمارے دیگر حواس ایک موجودہ منظر یا آواز سے ہمیں آشنا کرتے ہیں۔ ہماری قوتہ اخلاقی ان تمام شارحین کے نزدیک جو فلسفی کہے جاسکتے ہیں تصدیقات اخلاقی کے اصول عامہ مہیا کرتی ہے۔ یہ ہماری عقل کی ایک فرع ہے نہ کہ ہماری قوتہ احساسی کی۔ لہذا ہم اخلاقیات کے عقائد مجرودہ کے لئے اس کے محتاج ہیں نہ کہ ایک خاص عقیدہ کے اور ان کے لئے مسلک و جدانیت اور وہ مسلک جس کو استقرانی کہا جاسکتا ہے دونوں قوانین کلیہ کے وجوب پر زور دیتے ہیں۔ دونوں اس بات میں ہم آہنگ ہیں کہ ایک خاص فعل کی اخلاقی حیثیت بلا واسطہ معلوم نہیں کی جاسکتی۔ ہم کو اس کا علم ایک خاص قانون کو ایک خاص حالت پر منطبق کرنے سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں مسلک ایک بڑی حد تک ایک ہی اخلاقی قوانین کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کی بدابہت و استناد کے بارے میں ان میں اختلاف ہے۔ ایک کے نزدیک اصول اخلاقیات غلطی طور پر بد بھی ہوتے ہیں اور ان کو تسلیم کرنے کے لئے سوائے اس کے کہ معطلیات کے معنی سمجھ لئے جائیں اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسرا مسلک مصر ہے کہ صواب و خطا اور صدق و کذب مشاہدہ اور تجربہ پر منحصر ہوتے ہیں۔ لیکن بائیں ہر اختلاف وہ دونوں اس امر میں متحد و متفق ہیں کہ نظام اخلاقیات اصول ہی سے اخذ کیا جائے۔ مسلک استقرانی کی طرح مذہب و جدانیت بھی نہایت شد و مد کے ساتھ اس بات کا قائل ہے کہ اخلاقیات ایک علم ہے۔ باوصف ان تمام باتوں کے وہ شاید ہی ان بدیہی اصول کی فہرست مرتب کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس علم کے مقدمات ہیں اس سے زیادہ مادہ ان کی یہ کوشش ہے کہ وہ ان مختلف اصول کو ایک اساسی اور ادین اصول یا ایک مشترک بنائے وجوب میں تحویل کریں۔ وہ یا تو اخلاقیات کے

معمولی احکام کو بد بھی طور پر سند فرض کر لیتے ہیں یا ان ضوابط کی مشق کہ بنا، ایک ایسے عام اصول کو قرار دیتے ہیں جو خود ان ضوابط کی نسبت کم سند ہوتا ہے اور جس کو قبولیت عامہ حاصل کرنے میں کبھی کامیابی نہیں ہوتی۔ مگر ان کے دعوے کی تقویت کے لئے اخلاقیات کی بنیاد تو ایک اساسی قانون پر ہونی چاہئے، یا اگر اس قسم کے اساسی قوانین بہت سے ہوں تو اس میں تقدیم تاخیر کی ایک خاص ترتیب کا ہونا لازمی امر ہے۔ ایک اور صورت یہ ہے کہ وہ اصول جس کے ذریعہ سے مختلف اصول کے تباہ و تضاد کو رفع کیا جا رہا ہے خود بد بھی ہو۔

اس تصور کے برعکس نتائج کی عملی طور پر کہاں تک تخفیف کی گئی ہے یا ایک نہائی معیار کو واضح طور پر تسلیم نہ کرنے سے بنی نوع انسان کے اخلاقی معتقدات کس قدر مبتدل اور غیر متعین ہو گئے ہیں ان تمام سوالات کا جواب گویا ماضی و حال کے مسائل اخلاقیہ کے مکمل معانیہ اور ان کی تنقید کے ہم معنی ہے۔ لیکن یہ دکھانا آسان ہے کہ جو کچھ ثبات یا قیام ان اخلاقی معتقدات کو حاصل ہے وہ ایک غیر مسلم معیار کا ایک غیر محسوس نتیجہ ہے۔ اگرچہ ایک تسلیم شدہ اصل اولین کی غیر موجودگی نے اخلاقیات کو رہنما کی بجائے انسان کے موجودہ حالات کی ایک مقدس ہستی بنا دیا ہے، تاہم یہ حاسات انسانی، یہ منت کے ہوں یا نفرت کے ان کو الف و امور سے بہت متاثر ہوتے ہیں، جن کو انسان اپنی مسرت پر دیگر اشیاء کے اثر کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ لہذا اصول افادیت یا جیسا کہ ہتھم نے بعد میں اس کو موسوم کیا اصول کثرتین متہو ان حضرات کے معتقدات اخلاقیہ کی تشکیل میں بھی بہت دخل ہے جو اس کے حکم کو نہایت حقارت سے رد کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اخلاقیات کا کوئی مذہب ایسا نہیں جو یہ تسلیم نہ کرتا ہو کہ ہمارے افعال کا ہماری مسرت پر جو اثر پڑتا ہے وہ اخلاقیات کے اکثر منوعات میں سب سے زیادہ اہم اور غالب مسئلہ ہے، خواہ وہ اس کو اخلاقیات کا اصل اصول اور فرض و وجوب اخلاقی کا ماخذ و مصدر تسلیم کرنے کا کسی قدر مخالف کیوں نہ ہو۔ ہم یہاں تک کہنے کے لئے بھی تیار ہیں کہ ان تمام اخلاقیہ کے لئے بھی جو قوانین

و لو ہمیں اخلاقیہ کو بد بھی اور جنوری سمجھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے استدلال کو ضروری خیال کرتے ہیں، برائین افادی ناگزیر ہیں۔ فلاسفہ کی تنقید یہاں مطلوب و مقصود نہیں، لیکن ہم مثال کے طور پر اخلاقیات کے ایک رسالے کا ذکر کئے بغیر نہیں رہ سکتے، جو اخلاقیین کے ایک زبردست فرد کانت کی معرکہ الارا الضیف، اور رسالہ ابجد الطبیات اخلاقیات کے نام سے موسوم ہے۔ اس حیرت انگیز شخص کا فلسفہ تا ملات فلسفہ کی تاریخ میں ہمیشہ کے لئے ایک نشان راہ رہیگا۔ اس نے مذکورہ بالا رسالہ میں فرض اخلاقی کی بنا اور اس کے ماخذ کے طور پر ایک کلی اصول ادا لین قائم کیا ہے، وہ ہندو اس طرح عمل کر کے تیرا طریق دائین ہر ذمی عقل ہستی کے لئے ایک قانون بن سکے، لیکن جب وہ اس حکم سے اخلاقیات کے واقعی فرائض اخذ کرنے بیٹھتا ہے تو وہ دکھانا بھول جاتا ہے کہ مخرب اخلاق قوانین سیرت اختیار کرنے سے کوئی تضاد یا منطقی (نہ صرف طبعی) محالیت پیدا ہوگی۔ وہ صرف اس قدر ثابت کر سکا ہے کہ ان مخرب اخلاق قوانین سیرت کے عالمگیر استعمال سے وہ نتائج پیدا ہوں گے جو کسی کو پسند نہ آئیں گے۔

اور اہل مابعد میں دیگر نظریات کی بحث کو ترک کر کے، نظریہ افادی، یا مسرت کی تفہیم کی کوشش کی جائیگی، اور ایسے ثبوت پیش کئے جائیں گے جس کا یہ نظریہ متحمل ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ ثبوت شاید شاید عام معنوں میں ثبوت کہلائے جانے کا مستحق نہ ہو۔ لیکن اصلیت یہ ہے کہ نہائی غایات کے مسائل کسی بلا واسطہ ثبوت کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ جو چیز کہ اچھی ثابت کی جاسکتی ہے وہ صرف وہی ہو سکتی ہے جو ایک ایسی چیز کے حصول کا بلا ثبوت وسیلہ ہو جس کو اچھا مانا گیا ہے۔ فن طب کو اس لئے اچھا کہتے کہ انسان اس کے وسیلے سے صحت حاصل کرتا ہے، مگر یہ ثابت کرنا کس طرح ممکن ہے کہ صحت اچھی ہے؟ فن موسیقی کی عمدگی کے لئے دیگر وجوہ کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ خوشی کا باعث ہوتا ہے، مگر ہم خوشی کے اچھا ہونے کا کیا ثبوت پیش کر سکتے ہیں؟ لہذا اگر کہا جائے کہ ایک جامع و مانع ضابطہ اس قسم کا ہے جو ان تمام چیزوں کو حادی ہے جو بذات خود اچھی ہیں، اور یہ کہ ہر وہ چیز جو اچھی ہے صرف بحیثیت

وسیلہ کے اچھی ہے نہ لمحاظ غایت کے تو خواہ ہم اس ضابطہ کی تصدیق تائید کریں یا تردید یہ اس عمل کا معمول نہیں بن سکتا جس کو عرف عام میں ثبوت کہنا جاتا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے کہ اس کو تسلیم یا اس کی تردید کرنا ایک کورانہ تحریک یا قیاسی انتخاب پر مبنی ہے۔ لفظ ثبوت کے ایک وسیع معنی بھی ہیں، جن کے مطابق یہ مسئلہ اسی قدر قابل ثبوت ہے جس قدر کہ فلسفہ کے دیگر مختلف فیہ مسائل۔ یہ تمام بحث قوت عقلیہ کے دائرہ عمل میں ہے اور یہ قوت اس معاملہ پر محض وجدانیت ہی کی عینک لگا کر نگاہ نہیں ڈالتی بعض باتیں ایسی پیدا ہو سکتی ہیں جو عقل کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ ان کو تسلیم یا ان کی تردید کرے۔ یہ بھی ثبوت کا ہی معنی ہے، عنقریب ہم دیکھیں گے کہ یہ خیالات کس قسم کے ہیں یہ اس خاص صورت پر کس طور سے منطبق ہوتے ہیں اور اس لئے ضابطہ افادیت کو تسلیم یا اس کی تردید کرنے کے لئے کون کون سے عقلی دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اس تسلیم یا تردید کی شرط اولین یہ ہے کہ ضابطہ کے صحیح معنوں کو سمجھ لیا جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ اس کے معنوں کا ایک بہت ہی ناقص تصور اس کے تسلیم کئے جانے کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ اگر یہ ضابطہ ان فاش غلط فہمیوں سے صاف و پاک ہو جائے تو یہ بہت ہی سیر الفہم ہو جاتا ہے اور اس کے اکثر اشکالات رفع ہو جاتے ہیں۔ لہذا قبل اس کے کہ ہم معیار افادیت کے ماننے کے لئے براہین و دلائل فلسفہ پیش کریں ہم کچھ مثالیں اس غرض سے رقم کریں گے کہ یہ دکھایا جائے کہ یہ کیا ہے اس کو ان عقاید سے متمیز کیا جائے جن سے اس کو کچھ تعلق نہیں اور عملی اعتراضات کو رد کیا جائے جو اس کے غلط معنوں کا نتیجہ یا ان سے متعلق ہیں۔ اس طرح راستہ صاف کرنے کے بعد ہم اس پر بحیثیت فلسفیانہ نظریہ کے ہر ممکن طریقوں سے روشنی ڈالیں گے۔

باب دوم

افادیت کیا ہے

ایک عام خیال ہے کہ جو لوگ افادیت کے، صواب و خطا کے معیار ہونے کی حیثیت سے حامی ہیں وہ اس اصطلاح کو ان محدود اور روزمرہ کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں جن کے مطابق افادیت خوشی کی ضد ہے۔ اس جاہلانہ مغالطہ کے متعلق سرسری بیان ہی کافی ہو گا۔ افادیت کے فلسفی مخالفین سے ہم معافی خواہیں، اگر ہمیں ایک لمحے کے لئے بھی یہ ظاہر ہوتا ہو کہ ہم ان کو ان لوگوں میں شمار کرتے ہیں جو اس قسم کی بے ہودہ غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ یہ غلط فہمی اس وجہ سے اور بھی غیر معمولی ہے کہ ہر چیز کو مسرت اور وہ بھی کثیف ترین کی طرف منسوب کرنے کی شکایت افادیت کے خلاف بہت سے الزامات میں سے ایک ہے اور جیسا کہ ایک قابل مصنف نے لکھا ہے اس قسم کے لوگ اور اکثر یہی لوگ نہایت بلند آہنگی سے شکایت کرتے ہیں کہ اگر لفظ افادیت لفظ خوشی پر مقدم ہے تو یہ نظریہ ناقابل عمل اور شک ہے اور اگر لفظ خوشی لفظ افادیت پر مقدم ہے تو یہ عملاً عیاشی اور نفس پرستی کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن جو شخص کہ اس تمام بحث سے ذرا سی بھی واقفیت رکھتا ہے جانتا ہے کہ ابیوریٹس سے لے کر پتھم تک ہر مصنف جو نظریہ افادیت کا قائل رہا ہے اس کو خوشی کے متضاد معنوں میں استعمال نہیں کرتا، بلکہ ہر ایک نے اس سے خوشی ہی مراد لی ہے اور اس کے مفہوم میں الم سے مبرا ہونے کو بھی شامل سمجھا ہے مفید کو انہوں خوشگوار یا آرائشی کی ضد قرار نہیں دیا، بلکہ برخلاف اس کے ہمیشہ ہی مبتلا یا ہے کہ

اس کے مفہوم میں اور بہت سی چیزوں کے علاوہ یہ بھی ہوتی ہیں۔ باوجود اس کے عامۃ الناس جن میں مصنفین کی جماعت بھی شامل ہے نہ صرف اخباروں اور رسالوں بلکہ بڑی بڑی وسیع اور عالمانہ تصانیف میں اسی یہودہ وسطی عطلی کے مرکب ہوتے ہیں۔ وہ صرف افادیت کے لفظ کو پکڑ لیتے ہیں اور چونکہ اس کے متعلق ان کو سوائے اس آواز کے اور کچھ واقفیت نہیں ہوتی اس لئے وہ عادتاً اس کے مفہوم میں خوشی کی بعض صورتوں (مثلاً حسن آرائش اور تفریح) سے انکار یا ان کی طرف سے بے اعتنائی شامل کر لیتے ہیں۔ اس لفظ کا یہ باہمانہ غلط استعمال صرف استہزاء کی نہیں کیا جاتا بلکہ بعض اوقات مدعا بھی ہوتا ہے گو اس کا مطلب محض سبک مزاجی اور ہنگامی خوشی پر فوقیت ہے۔ اس لفظ کا عام طور پر یہی گمراہ کن استعمال ہو رہا ہے اور اسی سے نئی نسلیں اس کے معنوں کو اخذ کر رہی ہیں جن حضرات نے اس لفظ کو رائج کیا، اور پھر بہت مدت تک اس کے اس امتیازی نام کو متروک کیا ان کو چاہئے کہ اس کو پھر اختیار کر لیں بشرطیکہ یہ امید ہو کہ اس طرح یہ ذلت و انحطاط سے بچ جائیگا۔

افادیت یا اصول مسرت اکثر کو اخلاقیات کی بنیاد بننے والوں کا عقیدہ ہے کہ ہمارے افعال صائب ہیں اگر وہ مسرت کی انزائش میں مدد کریں اور نادرست اگر وہ مسرت کے خلاف حالت کی ترقی کا باعث ہوں۔ مسرت سے مراد خوشی کا وجود اور الم کا عدم وجود ہے اور عدم مسرت کا مفہوم الم کا وجود اور خوشی کا عدم وجود۔ اس معیار اخلاقی کی توضیح و تشریح کے لئے جو اس نظریہ نے قائم کیا ہے بہت کچھ کہنا باقی ہے بالخصوص

۱۔ مصنف ہذا کے پاس یہ یقین کرنے کے وجہ ہیں کہ وہی پہلا شخص ہے جس نے لفظ "افادی"

کو مروج کیا۔ لیکن اس کو اس کی ایجاد کا دعویٰ نہیں۔ اس نے کمونسٹر گالٹ کی کتاب Annals

of the Parish سے اخذ کیا ہے۔ یہاں تک اس کو استعمال کرنے کے بعد اس نے اور اوروں نے اس کو ترک کر دیا کیونکہ وہ چیز قابل نفرت سمجھی جانے لگی جس سے فرقہ داری امتیاز مترشح ہوتا تھا۔ لیکن صرف ایک عقیدے (نہ عقاید کے مجموعی) کے نام کی حیثیت سے یعنی افادیت کے لحاظ معیار کے مسلمہ ہونے نہ اس کے ایک خاص طریقے سے استعمال کو ظاہر کرنے کے لئے یہ اصطلاح زبان کی ایک کمی کو پورا کرتی ہے اور اکثر صورتوں میں مستحب طول بیانی سے بچنے کا ایک نہایت آسان ذریعہ ہے۔ (مصنف)

یہ کہ تصوراتِ اہلِ علم و حظ میں کون کون سے چیزیں شامل ہیں اور کس حد تک یہ مسئلہ زیر بحث رہ سکتا ہے۔ مگر ان اینرادِ تشریحات کا اس نظر یہ حیات پر سطلق اثر نہیں پڑتا، جس پر کہ یہ نظر یہ اخلاقیات مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ حظ کو حاصل کرنا اور اہلِ علم سے مبرا ہونا ہی دو ایسی چیزیں ہیں جو بطورِ غایت کے لائق خواہش میں اور جو اشیا لائق خواہش ہیں (جو دیگر نظامات کی طرح اقادیت میں بھی بہت سی ہیں) ان کی خواہش یا تو ان حظوظ کی وجہ سے ہوتی ہے جو ان سے پیدا ہوتے ہیں یا اس لئے کہ یہ ترقی و حظ اور رفعِ اہلِ کاذرِ یعہ ہیں۔

اس قسم کا نظر یہ حیات بہت سے دلوں میں جن میں سے اکثر احساس اور نیت کے لحاظ سے نہایت ہی قابلِ احترام ہیں شدید نفرت کی آگ مشتعل کرتا ہے۔ یہ فرس کرنا کہ زندگی کی (ان کے قول کے مطابق) حظ سے بڑھ کر کوئی اعلیٰ غایت اور خواہشات کا اس سے بہتر اور شریف تر نصب العین نہیں ان کے نزدیک نہایت دناوت اور کینہ ہے۔ ان کے خیال کے مطابق یہ ایسا اعتقاد ہے جو خنازیر کے لائق ہے جن سے کہ ظالمینِ اصولِ اسیقورس کو پہلے حقارۃ تشبیہ دی جاتی تھی۔ بعض المانی فرانسیسی اور انگریز معترضین بھی آج کل اس عقیدے کے حامیوں کو ان ہی متین مشائخ سے یاد کرتے ہیں!

اس اعتراض کا تابعینِ اسیقورس ہمیشہ یہ جواب دیتے رہے کہ خود معترضین فطرتِ انسانی کو ذلت کے قعر میں گراتے ہیں کیونکہ ان کا یہ الزام اس فسخ پر مبنی ہے کہ انسان صرف ان ہی حظوظ کے قابل ہیں جن سے کہ خنازیر لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اگر یہ اعتراض درست ہے تب تو اس تہمت کا کوئی جواب ہی نہیں لیکن اس حالت میں اس میں مذمت و برائی کا رنگ باقی نہیں رہتا کیونکہ اگر خنازیر اور انسانوں کے حظوظ کا ماخذ و مصدر ایک ہی ہے تو وہ قاعدہ حیات جو ایک کے لئے درست ہے دوسرے کے لئے بھی ٹھیک ہی ہوگا۔ اصولِ اسیقورس کے مطابق جو زندگی بسر کی جاتی ہے اس کا حیوانات کی زندگی سے مقابلہ کرنا صرف اس لئے ذلیل ہے کہ ایک حیوان کی خوشی فردِ انسانی کے تصورِ مسرت کے مطابق نہیں ہوتی۔ انسانوں میں ایسے قوائیں جو حیوانی اشتہاؤں کی نسبت اعلیٰ ہوتے ہیں۔ اگر ایک دفعہ

وہ ان سے واقف ہو جائے تو وہ کسی ایسی چیز کو سرے میں شامل نہیں کرتا جس میں ان قواعد کی تقبی شامل نہ ہو۔ ہم تاہم اس اصول سے متنبہ کرنا چاہئے کہ کسی طرح بھی غلطی سے ہر خیال نہیں کرتے صحیح نتائج اخذ کرنے کے لئے لازمی ہے کہ بہت سے روایتی اور مسیحی اجزاء شامل کئے جائیں لیکن اس اصول کا کوئی معلومہ نظریہ حیات ایسا نہیں جس میں عقلی حیات و تخیلات اور احساسات اخلاقی کے مخلوق کو بحیثیت مخلوق کے محض احساسات کے مخلوق پر فوقیت نہ دی گئی ہو۔ لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مصنفین افادیت نے بالعموم ذہنی اور روحانی مخلوق کو جسمانی مخلوق پر برتری حاصل محفوظیت اور اریاں ہونے کی وجہ سے فوقیت دی ہے۔ دوسرے الفاظ میں منافع حالات اس تفوق کی بناء ہے نہ کہ ان حالات کی اصلی ماہیت۔ ان تمام باتوں کو افادیت نے خوب اچھی طرح ثابت و واضح کیا ہے لیکن وہ بغیر کسی منافقت کے موخر الذکر (جن کو اس نے بھی کہا جاسکتا ہے) بنا اختیار کر سکتے تھے۔ یہ فرض کرنا اصول افادیت کے عین مطابق ہے کہ مخلوق کی بعض اقسام دوسرے اقسام کی نسبت زیادہ لائق خواہش اور قابل قدر ہیں۔ یہ نہایت لغو بات ہو گی کہ تمام چیزوں کے موازنہ کرنے میں تو کیفیت و کمیت دونوں پر نگاہ رکھی جائے لیکن مخلوق کے اندازہ کرنے میں صرف کمیت کو زیر غور رکھا جائے۔

اگر ہم سے سوال کیا جائے کہ مخلوق کے کیفی فرق سے کیا مراد ہے یا یہ کہ وہ کون سی چیز ہے جو ایک مخلوق کو دوسرے کی نسبت محض حظ ہونے کی حیثیت سے زیادہ لائق خواہش بنا دیتی ہے سوائے اس کے یہ لحاظ مقدار و کمیت دوسرے سے زیادہ ہو تو ان سوالوں کا صرف ایک ہی جواب ممکن ہے۔ اگر دو مخلوق میں سے ایک ایسا ہو جس کو تمام یا تقریباً تمام وہ اشخاص جن کو ان کا تجربہ ہوا ہے ترجیح دیں عام اس سے کہ وہ کسی اخلاقی فرض کی رد سے ایسا کرنے پر مجبور ہوں، تو وہ وہ خط ہی سب سے زیادہ قابل خواہش کہلائے گا۔ اگر دو مخلوق میں سے ایک کو وہ اشکال جو دونوں سے کما حقہ واقف ہیں دوسرے پر اتنی فوقیت دیں کہ وہ مرجع ہو جائے، اگرچہ وہ یہ جانتے ہوں کہ زیادہ بے چینی اور بے اطمینانی اس سے لاحق ہے اور وہ اس کو ان دیگر مخلوق کی کسی مقدار کے مقابلے میں بھی ترک کرنا پسند نہ کریں،

جوان کے احاطہ قدرت میں ہیں، تو ہم مرجح حظ کو لجا نا کیفیت کیت پر ایسی فوقیت دینے میں حق بجانب ہوں گے جو کیت کو مقابلہ بیچ کر دے۔

یہ ایک تعلق علیہ امر ہے کہ وہ اشخاص جو دونوں سے مساوی طور پر واقف اور دونوں کی تشمین اور استلذاد کے مساوی طور پر قابل ہیں اس قسم کی زندگی کو نمایاں ترجیح دیتے ہیں جس میں ان کے اعلیٰ قوا کا کار فرما ہوں۔ ایسے انسان شاذ و نادر ہی ملتے، جو ایک حیوان کے مخلوطہ کے عنصر وعد سے پر اپنی زندگی کو حیوانوں کی زندگی سے بدلنے کے لئے تیار ہوں۔ کوئی ذمی عقل دیوانہ کوئی عالم جاہل اور کوئی صاحب احساس و ضمیر خود غرض و سفلہ بننا پسند نہ کریگا، خواہ ان کو کسی طرح یقین دلایا جائے کہ ایک دیوانہ جاہل یا بد بخت اپنے حال میں ان سے زیادہ خوش ہے۔ وہ اس کی طرح اس چیز کو جو ان کے قبضہ قدرت میں ہے ان خواہشوں کے پورا ہونے کی امید پر ترک نہ کرے گا، جو ان دونوں میں مشترک ہیں اگر وہ ایسا کرنے پر راضی ہو چکے، تو اس قدر انتہائی ناشادی اور حسرت کی حالت میں جب اس سے خلاصی پانے کے لئے وہ اپنی زندگی کو کسی دوسری زندگی پر سے بدلنے پر آمادہ ہو جائیگا، یہ نئی زندگی خود ان کو کسی قدر بری اور نامعرب کیوں نہ معلوم ہو۔ کم درجہ کی ہستی کے مقابل میں ایسی ہستی کو خوش کرنے کے لئے جو اعلیٰ قوا سے آراستہ و پیراستہ ہے، بہت سی چیزیں درکار ہوتی ہیں۔ وہ زیادہ سخت مصائب برداشت کرنے کے لائق ہوتی ہے اور ایک سے زائد راستہ سے اس تک پہنچ سکتی ہے۔ مگر ان تمام قابلیتوں کے باوجود وہ ہرگز یہ خواہش نہیں کرتی کہ ایک ایسے وجود میں ہو جا کر جس کو وہ کم تر بہ خیال کرتی ہے۔ اس ناراضگی کی توجیہ ہم جس طرح چاہیں کر لیں، لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ ہم اس کو غور کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں جو ایک ایسا نام ہے جو بلا تفریق و امتیاز بعض میں سے زیادہ اور بعض سب سے کم و قیغ حیات انسانی کو دیا جاسکتا ہے، ہم اس کو بہت بدی اور ذاتی خود مختاری کی محبت کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، جن کو ترقی دینے کے اصول کی تلقین و واقفین کے ہاتھ میں کامیاب ترین حربہ تھا، اس کو حسب قدرت دیا جب بچان کا لادہ قرار دیا جاسکتا ہے جو یقیناً اس میں قتال و محال ہیں، لیکن اس کا موزون تر نام حس و قاب ہے جو کسی نہ کسی صورت میں ہر فرد انسانی کے قبضہ میں ہوتی ہو۔

اور بعض میں ان کے اعلیٰ قواد کے تناسب سے ہوتی ہے، اگرچہ یہ نسبت بالکل صحیح نہیں ہوتی۔ یہ ان اشخاص کی مسرت کا جن میں کہ یہ قوی ہوتی ہے ایسا لابدی جزو ہے کہ ہر وہ چیز جو اس کے مخالف ہو کبھی بھی مرغوب نہیں ہو سکتی، اور اگر ہوتی ہے تو صرف عارضی طور پر۔ جو شخص کہ یہ خیال کرتا ہے کہ یہ ترجیح مسرت کو ترک کرنے سے حاصل ہوتی ہے یعنی یہ کہ ایک اعلیٰ رستی مساوی و مشابہ حالات میں ایک ادنیٰ رستی سے زیادہ مسرور نہیں ہوتی، وہ مسرت اور قناعت کے دو مختلف خیالات کو خلط ملط کرتا ہے۔ یہ ایک مسلم بات ہے کہ جس شخص میں استلذاذ کی قابلیت کم ہوتی ہے اس کو سیری کا سب سے بڑا موقع حاصل ہوتا ہے، اور ایک ایسی رستی کے لئے جس میں قابلیت استلذاذ زیادہ ہے، ہر وہ مسرت ناکل ہوتی ہے جس کی وہ موجودہ جہاں میں امید کر سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ نقائص قابل برداشت ہیں تو وہ ان کو برداشت کرتا ہے۔ وہ اس رستی پر جو اس نقصان سے ناواقف ہے، نقصان کی وجہ سے رشک نہیں کرتا، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس کو ان منافع کی خبر نہیں، جو اس نقصان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک غیر مطمئن انسان ہونا ایک مطمئن خنجر یہ ہونے سے بہتر ہے، اسی طرح غیر مطمئن سقراط ہونا ایک مطمئن جاہل ہونے سے اچھا ہے۔ اگر ایک جاہل شخص یا ایک خنجر کی رائے اس سے مختلف ہے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ صرف اپنی حالت سے واقف ہیں، اور دوسرے کی حالت کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ ان کے مقابلے میں سقراط یا انسان دونوں حالتوں سے آگاہ ہے۔

اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اکثر ایسے حضرات جو اعلیٰ قسم کے حظوظ سے محفوظ ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں، محض دوسو سوں کی وجہ سے بعض اوقات ان کو ملتوی کر کے ادنیٰ قسم کے حظوظ کو اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ حالت اعلیٰ قسم کے حظوظ کی اصلی و حقیقی نوعیت سے واقف ہونے کے ساتھ بھی ممکن ہے۔ انسان اپنی مسرت کی خامی کی وجہ سے قریبی فائدے کا انتخاب کرتے ہیں، اگرچہ وہ جانتے ہیں کہ یہ کم قابل قدر ہے۔ یہ حالت اس وقت بھی ہوتی ہے جب دو جسمانی حظوظ میں انتخاب کرنا ہو اور اس وقت بھی جب ایک حظ جسمانی ہو اور ایک روحانی اور ذہنی۔ وہ شہوانی لذائذ میں مشغول ہو کر اپنی صحت کو نقصان پہنچاتے ہیں، حالانکہ ان کو بخوبی معلوم

ہوتا ہے کہ سمجھ کی قیمت زیادہ ہے دوسرا اثر اس یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر غماص جوانی کے جوش میں اگر ہر نیک کام کو شروع کرتے ہیں مگر عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ جوش و عشرت اور خود غرضی کی طرف بڑھتے جاتے ہیں۔ مگر ہم کو یہ یقین نہیں آتا کہ وہ لوگ جن میں یہ تغیر واقع ہوتا ہے (دیدہ و دانستہ) اعلیٰ قسم کے حظوظ کے مقابلے میں ادنیٰ قسم کے حظوظ منتخب کرتے ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ خالصتہ ایک کے ہو رہیں دوسرے کے ناقابل ہو جاتے ہیں۔ رفیع القدر حیات کی قابلیت گویا ایک نازک پودا ہے جو نہ صرف مخالف تاثرات کی وجہ سے بلکہ خوراک کی قلت سے بھی مرجھا جاتا ہے۔ چنانچہ نوجوانوں میں سے اکثروں میں یہ اس لئے پشمرہ ہو جاتا ہے کہ ان کے مشاغل جوان کی اس زندگی کا نتیجہ ہوتے ہیں اور وہ سوسائٹی جس میں ان کو رہنا پڑتا ہے اس اعلیٰ قابلیت کے لئے مہلک ہوتے ہیں۔ انسان اپنے عقلی مذاق کی طرح اپنی اعلیٰ امیدوں کو بھی ضائع کر دیتا ہے کیونکہ اس کو اس سے بہرہ انداز ہونے کا موقع اور وقت نہیں ملتا۔ وہ اپنے آپ کو ادنیٰ حظوظ کا عادی بنا لیتا ہے نہ اس لئے کہ وہ جان بوجھ کر ان کو ترجیح دیتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یا تو اس کی رسائی صرف ان ہی حظوظ تک ہو سکتی ہے اور اس میں صرف ان ہی حظوظ سے محظوظ ہونے کی قابلیت باقی رہ جاتی ہے یہ مشکوک ہے کہ اس شخص نے جو دونوں قسم کے حظوظ سے لذت یا بام ہو سکتا ہے کبھی دیدہ و دانستہ اور بعد از غور و فکر ادنیٰ قسم کے حظوظ کو مرجع خیال کیا ہو اگرچہ ہر زمانے میں اکثر لوگ ان دونوں کو ملانے کی کوشش میں ناکام رہے ہیں۔

قابل حکم کے اس فیصلہ کے خلاف ہمارے نزدیک کوئی مراءعہ نہیں ہو سکتا۔

اس بحث میں کہ دو حظوظ میں سے کون سا حاصل کرنے کے زیادہ لائق ہے یا اصلاحی صفات و نتائج کو نظر انداز کرنے کے بعد زندگی کے دو طریقوں میں کون سا اثرات کے لئے زیادہ مقبول ہے اس شخص کا فیصلہ ناطق اور قطعی ہو گا جو دونوں سے آگاہ ہو یا اگر اس بارے میں بہت سے اشخاص مختلف رائے ہوں تو یہ فیصلہ کثرت آرا کے مطابق ہو گا۔ کیفیت حظوظ کے متعلق ان کے فیصلے کو ماننے میں ہم کو کسی قسم کا متذہب نہ ہونا چاہئے کیونکہ کمیت کے معاملے میں بھی ان کے علاوہ اور کوئی ایسا

مکمل نہیں جس کے سامنے مقدمہ لے جائیں۔ یہ معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہے کہ دونوں آلام میں کون سا زیادہ شدید یا دھنوظ میں سے کون سا زیادہ قوی ہے۔ یہ اگر معلوم ہو سکتا ہے تو ان لوگوں کی رائے سے جو دونوں سے بخوبی واقف ہیں۔ آلام امدی یا حظوظ کبھی متجانس نہیں ہوتے۔ الم ہمیشہ حظ سے متباین ہوتا ہے۔ اس بات کا سوائے تجربہ کار کے اور کون فیصلہ کر سکتا ہے کہ ایک خاص خط ایک خاص الم کے بدلے حاصل کئے جانے کے قابل ہے یا نہیں۔ لہذا جب یہ سیاست و قضا یا یہ فیصلہ صادر کریں کہ وہ حظوظ جو اعلیٰ قوا کی فعلیت کا نتیجہ ہیں، فی منہبہا اور ان کی شدت سے قطع نظر کر کے ان حظوظ پر قابل ترجیح ہیں جو اعلیٰ قوا سے بے گانہ فطرت حیوانی سے متعلق ہیں، تو یہ بھی اسی قدر سلاویق احترام ہے۔

ہم نے اس بات پر اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ یہ افادیت یا سرت (جو سرت انسانی کا ایک اصول ہے) کے ایک درست تصور کا لازمی جزو ہے، مگر معیار افادی کو تسلیم کرنے کے لئے اس کو کسی طرح بھی ایک لازمی شرط قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ یہ معیار فاعل کی اپنی کثیر ترین سرگشتیوں کے تمام افراد انسانی کی سرت کی سب سے بڑی مقدار ہے۔ اگر اس میں شک نہیں ہے کہ ایک شریف نفس آدمی اپنی شرافت کی وجہ سے خوش رہتا ہے تو اس میں کلام نہیں ہو سکتا، کہ یہ شرافت اور لوگوں کی سرت کا باعث ہوتی ہے اور یہ کہ دنیا کو اس سے فائدہ پہونچتا ہے۔ لہذا افادیت صرف شرافت نفس ہی کی ترقی کے ذریعہ سے اپنی فائیت کو پہونچ سکتی ہے، خواہ ہر ایک فرد کو دوسروں کی شرافت سے فائدہ حاصل ہو، اور خواہ اس کا اپنا فائدہ جہاں تک کہ سرت کو تعلق ہے اس فائدہ کا نتیجہ ہو۔ لیکن سوغرائذ کر لغویت کا بیان کر دینا ہی اس کی تریذ کے لئے کافی ہے۔

اصول سرت کے مطابق جیسا کہ اوراق ماقبل سے معلوم ہوا ہوگا، آخری غایت جس کے لحاظ سے اور جس کی خاطر سے باقی تمام چیزیں لائق خواہش ہوتی ہیں (خواہ زیر بحث نفع ہمارا نفع ہو یا دوسرے کا) ایک ایسی زندگی ہے جو تا بہ امکان تمام آلام سے منزہ اور لذائذ سے بحیثیت کیفیت و کسبت مالا مال ہے۔ کیفیت کا معیار اور اس کو کسبت سے مقابلہ کرنے کا اصول ان لوگوں کی ترجیح ہے

جو اپنے تجربوں (جن کے ساتھ شعور ذات اور مشاہدہ کو بھی شامل کرنا چاہئے) کے موقعوں کے وجہ سے اس مقابلہ کرنے کو سب سے زیادہ اہل ہیں۔ چونکہ افادیت کے نزدیک تمام افعال انسانی کی یہی غایت ہے اسی واسطے ہی لازمی طور پر اخلاقیات کا معیار بھی ہے۔ اب ہم اخلاقیات کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ اخلاقیات سیرت انسانی کے ان قواعد و احکام کا نام ہے جن پر عمل پیرا ہونے سے ایک ایسی زندگی جس کا بیان پہلے ہو چکا ہے وسیع ترین احاطہ میں تمام بنی نوع انسان کو حاصل ہو جاتی ہے اور جن سے نہ صرف ان کو بلکہ جہاں تک کہ اشیاء ماحول کی مابیت اجازت دیتی ہے تمام ذی حس مخلوقات کو فضا پہنچتا ہو۔ اس عقیدے کے خلاف معتزین کا ایک اور گروہ اٹھتا ہے جو کہتا ہے کہ سیرت کسی صورت میں بھی حیات و افعال انسانی کا معقول مقصد نہیں ہو سکتی کیونکہ نہ ناقابل حصول ہے۔ یہ لوگ حقارتاً سوال کرتے ہیں کہ تیرا کیا حق ہے کہ سرور ہو؟ اس سوال کا جواب کارلائل نے اس طرح دیا ہے کہ ”کچھ دیر قبل تجھ کو موجود ہونے کا بھی کیا حق تھا؟ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ آدمی بغیر سیرت کے زندہ رہ سکتا ہے۔ تمام رفیع القدر انسانوں نے اس کو محسوس کیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ لوگ ایشیا کا سبق سیکھ بغیر اس درجہ پر نہیں پہنچ سکتے تھے۔ ان کے نزدیک اس سبق کو اچھی طرح سیکھنا اور اس پر عمل کرنا ہی تمام نیکی کا سرچشمہ اور تمام فضیلت کی لازمی شرط ہے۔

پہلا اعتراض بہت وسیع ہے بشرطیکہ اس کے دلائل درست ہوں کیونکہ اگر انسان کو سیرت میسر نہیں آسکتی تو اس کا حصول کسی اخلاقیات یا کسی معقول سیرت کی غایت نہیں ہو سکتا اگرچہ اس حالت میں بھی نظریہ افادیت کے تحت میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں صرف سیرت کی تلاش ہی شامل نہیں بلکہ عدم سیرت کا دفعیہ یا اس کی تخفیف بھی داخل ہے۔ لہذا اگر مقدم الذکر مقصد معلوم ہو تو موخر الذکر کے عمل کے لئے وسعت اور اس کی شدت ضرورت ظاہر ہے۔

شمر ما صرف یہ ہے کہ نوع انسان اپنے آپ کو زندہ رہنے کے لائق خیال کرے، اور نزدیک کی رائے کے مطابق پوری کی پوری نوع خود کشی کا تہیہ نہ کر چکی ہو۔ لیکن حیات انسانی کے سرور ہونے کی محالیت کا اس قدر تہقین کے ساتھ بیان اگر محض زحل نہیں تو مبالغہ آمیز ضرور ہے۔ اگر سرت کا مطلب ایک حد درجہ محفوظ کن ہجان کا تسلسل ہے تو یقیناً ناممکن الموصول ہے۔ ایک اعلیٰ درجہ کا حظ صرف چند لمحہ باقی رہتا ہے اور بعض صورتوں میں توقف و انقطاع کے ساتھ چند ساعت یا دن۔ یہ گویا لذت کی اتفاقی چشمک ہوتی ہے نہ اس کا مستقل اور ثابت شعلہ۔ اس بات سے وہ نفسی جنہوں نے سرت کو زندگی کی غایت ہونے کی تعلیم دی ہے اتنے ہی واقف تھے، جتنے کہ ان کے طعنہ دینے والے جس سرت سے ان کی مراد تھی وہ فرط سرور کی زندگی نہ تھی بلکہ ان کا مطلب چند اور غرضی آلام سے مرکب زندگی کے ایسے لمحات سے تھا جس میں فعلیت کا انفعال پر نایان غلبہ ہوتا ہے اور جس کی بنا اس عقیدہ پر ہوتی ہے کہ اس زندگی سے صرف اتنی ہی باتوں کی امید رکھنی چاہئے، جتنی کہ اس میں حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس قسم کی زندگی، ان خوش قسمتوں کے نزدیک جنہوں نے اس کو حاصل کیا ہے سرت کہہ جانے کے لائق تھی۔ اس قسم کی زندگی اس وقت بھی اکثر دلوں کو ان کی زندگی کے کافی حصہ میں میسر آتی ہے۔ زمانہ حال کی ناکارہ تعلیم اور بیہودہ معاشرتی انتظامات کی وجہ سے ہر ایک شخص اس کو حاصل نہیں کر سکتا۔

موت خیمین کے دلوں میں شک پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر بنی نوع انسان کو یہ تعلیم دی جائے کہ سرت ان کی زندگی کی غایت ہے تو وہ اس کے اس قدر قلیل حصے سے میر نہ ہوں گے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ انسان کی ایک بڑی تعداد اس سے کم سے میر ہو چکی ہے۔ ایک مطلقاً زندگی کے دو بڑے اجزاء ہوتے ہیں ایک سکون و الطمان اور دوسرا خوش و ہجان۔ اکثر اوقات ان ہی میں سے ایک مقصد حاصل کرنے کے لئے کافی ثابت ہوا ہے۔ الطمینان کی بڑی مقدار کے ہوتے ہوئے اکثر لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ بہت ہی تھوڑے حظ پر قناعت کر سکتے ہیں۔

ہیجان کی ایک بڑی مقدار سے وہ الم کی ایک کافی بڑی کیمت کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ افراد انسانی میں ان دونوں کے اجتماع کی قابلیت یقیناً ناممکنات سے نہیں، کیونکہ یہ دونوں متضاد مقبایین نہیں، بلکہ طبعاً متحد ہیں۔ ان میں سے ایک کی ترقی و توسیع دوسرے کا سبب، اور اس کی خواہش پیدا کرنے کا باعث ہو سکتی ہے۔ صرف ایسے لوگ جن میں کاہلی گناہ کے درجہ تک پہنچ چکی ہے، آرام کے وقفہ کے بعد ہیجان کی خواہش نہیں کرتے۔ اور وہ لوگ جن میں ہیجان کی قلت نے عادت بد کی شکل اختیار کر لی ہے، ہیجان کے بعد اطمینان کو ناگوار محسوس کرتے ہیں، نہ خوشگوار۔ جب ایسے اشخاص جو اپنی ظاہری حالت میں کافی خوش قسمت ہوں، زندگی میں اتنی لذت نہ پائیں، جو اس کو قابل قدر بنادے، تو اس کی وجہ عام طور پر یہ ہوتی ہے کہ وہ اوروں کی پرواہ نہیں کرتے۔ ان لوگوں کے لئے جن میں سبک، یا خالی، اشواق نہ ہوں، زندگی کے ہیجانات بہت تھوڑے رہ جاتے ہیں، اور جوں جوں وہ وقت قریب آتا جاتا ہے، جب موت تمام خود غرضانہ اغراض و دلچسپیوں کا خاتمہ کر دیتی ہے، تو ان کی قدر قیمت بھی کم ہوتی جاتی ہے۔ برخلاف اس کے وہ لوگ جو اپنے بعد ذاتی شوق کی چیزیں چھوڑ جاتے ہیں، اور بالخصوص وہ جو بنی نوع انسان کے مجموعی اغراض و مقاصد کو اپنا سمجھتے ہیں، اس زندگی میں بستر مرگ پر بھی اتنی ہی دلچسپی لیتے ہیں، جتنی کہ جوانی اور تندرستی کے منتہائے عروج پر لیا کرتے تھے۔ خود غرضی کے بعد سب سے بڑی وجہ جو زندگی کو غیر ممکن بناتی ہے، وہ ذہنی تربیت کی قلت ہے۔ ایک تربیت یافتہ ذہن جس سے ہمارا مطلب صرف فلسفی ہی کا ذہن نہیں، بلکہ کوئی ذہن جس کے لئے علم کے دروازے کھلے ہو، سے ہوں، اور جو کافی طور پر اپنے توانا کو استعمال کرنا سیکھ چکا ہو، ماحول کی اشیاء، مثلاً قدرت کے کارخانوں، فنون کی کامیابیوں، شعروں کے تخیلات، تاریخ کے واقعات، ماضی و حال کے انسانوں کے حالات، اور مستقبل میں ان کی امیدوں، یہی میں دلچسپیوں کا ایک نہ ختم ہونے والا چشمہ پالتا ہے۔ ان کی طرف سے اغراض اور بے اعتنائی بھی ممکن ہے، لیکن یہ ان ذرائع کا ہزاروں حصہ بھی نہیں۔ اور بے اعتنائی صرف اس وقت ممکن ہے جب اس شخص کو شروع ہی سے ان میں کوئی اخلاقی یا انسانی دلچسپی نہ ہو، اور ان سے

منش بجلت راز ہولی کی کشنی مقصود ہو۔

نظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے اشخاص کو جو ایک تہذیب یافتہ ملک میں پیدا ہوئے ہیں، احتیاط تربیت یافتہ ذہن و رشتہ میں نہ ملا ہو، جو ان اشیاء میں دلچسپی پیدا کر سکے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر شخص خود غرض اور خود پرست ہو، اور سوائے ان احساسات یا تفکرات کے ہر ایک سے بے بہرہ ہو، جو اس کی ناکارہ فرویت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس زمانے میں بھی اس سے زیادہ مالی جذبات و حسیات عام ہیں، اور ان سے فطرت انسانی کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اصلی خانگی میلانات اور عوام کے نفع میں خلوس نیت کے ساتھ دلچسپی (یہ غیر مساد یا نہ ہی سہی) ہر ایسے شخص کے لئے ممکن ہیں جس کی تربیت ٹھیک طرح ہوئی ہے۔ اس دنیا میں جہاں اس قدر موجبات دلچسپی ہوں، اس قدر لذت ہو، اور اس قدر چیزیں نصیب و اصلاح کے قابل ہوں، ہر وہ شخص جس میں اخلاقی اور عقلی ضروریات کا کافی حصہ ہے، ایک ایسی زندگی کے لائق ہے جس کو قابل رشک کہا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس شخص کے لئے فاسد قوانین، اور دوسروں کی مرضی کی غلامی کی وجہ سے مسرت کے وہ ذرائع سد و نہیں ہو گئے، جن تک اس کی رسائی ہو سکتی ہے، تو یہ قابل رشک زندگی اس کو ہر وقت ہمسر آسکتی ہے، بشرطیکہ وہ زندگی کے مفرات اور جسمانی یا روحانی تکالیف کے باعث مثلاً فاقہ کشی، امراض اور اپنے شوق کی چیزوں کی نالائحتا بے تدبیری یا ان کے قبل از وقت نقصان سے محفوظ و مامون رہے۔ لہذا یہ مسئلہ ان مشکلات کے مقابلے پر انتہائی زور دیتا ہے جن سے محفوظ رہنا نا درخواستی قسمتی ہے، اور جن کو موجودہ حالات میں رفع نہیں کیا جاسکتا، نہ ان کی شدت کو کم کیا جاسکتا ہے۔ مگر وہ شخص جس کی رائے کچھ وقعت رکھتی ہے، اس میں شک نہیں کرتا، کہ دنیا کی موجودہ اوقات و اہلیات میں سے اکثر نفسہا نفع کی جاسکتی ہیں، اور اگر امور انسانی کی یہ اصلاحیت اصلاح پذیر رہی باقی رہی تو ایک دن نہایت ہی محدود و رقبہ میں محصور ہو جائیگی، مصیبت کے معنوں میں انفاس و سوسائٹی کی عقل مند، اور فیروہ کی عقل اور بصیرت کے ذریعہ سے بالکل مٹایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح انسانی ذہنوں میں سب سے سخت و سمن یعنی مرض کا بھی ایک صالح جسمانی اور روحانی تعلیم اور برے

جب وہ لٹل (ریمرو) یا وہ شہید یہ عقیدہ نہ رکھتا ہو کہ یہ ایثار و دسروں کو اس قسم کے اور ایثار سے مستغنی کر دیگا؛ کیا یہ اس وقت بھی ظہور پذیر ہوگا، جب اس کا یہ خیال ہو کہ اپنی مسرت سے دست بردار ہونا اس کے ابنائے جنس میں سے کسی کے لئے فائدہ مند نہ ہوگا، اور یہ کہ اس طرح کرنے سے وہ ان کی حالت بھی اپنی جیسی کر لیگا، اور ان کو ان اشخاص کے زمرہ میں شامل کر دیگا، جنہوں نے اپنی مسرت کو ٹھکرایا، قابل احترام ہیں وہ لوگ جو زندگی میں ذاتی لذت کو صرف اس لئے ٹھکراتے ہیں، کہ ان کے ایسا کرنے سے دنیا کی مقدار مسرت میں زیادتی ہو، مگر وہ شخص جو کسی دوسرے مقصد سے ایسا کرے یا ایسا کرنے کو کہے، تو وہ اتنا ہی نزاوار نفرین ہے جیسا کہ وہ جو ریاضت کی غرض سے درخت سے الٹا ٹنگا ہے، یہ ممکن ہے کہ وہ ان افعال کا، جوش دلانے والا موت قائم کر جائے، جو انسان کر سکتے ہیں، لیکن یقیناً وہ ان افعال کی مثال نہ ہوگا، جو ان کو کرنے چاہئیں۔

اگرچہ اس دنیا کے بہت ہی ناقص انشادات میں سے ہرگز ایک شخص دوسرے کی مسرت کو ایثار سے تقویت پہونچا سکتا ہے، تاہم جب تک کہ یہ دنیا اس نامکمل حالت میں ہے، اس وقت تک ہم کو یقین ہے کہ اس قسم کا ایثار انسان کے سب سے اعلیٰ فضائل میں سے رہیگا، بلکہ ہم تو یہاں تک کہنے کے لئے تیار ہیں، خواہ ہمارا بیان مستبعد ہی معلوم ہو، کہ بغیر مسرت کے زندگی گزارنے کی قابلیت ہی اس مسرت کی مدد لاتی ہے جو قابل حصول ہے، کیونکہ صرف یہی شعور ہم کو یہ محسوس کر کے، اتفاقات حیات سے بے پروا کرتا ہے، کہ قسمت و تقدیر خواہ کسی قدر ہمارے خلاف ہوں، وہ ہم کو مخلوب کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ اگر ہم اس سے واقف ہو جائیں، تو زندگی کی برائیوں کے کثرت تفکرات سے آزاد ہو سکتے ہیں، اور سلطنتِ رومان کے بدترین زمانہ کے رواقین کی طرح ہم بھی اس قابل ہو سکتے ہیں، کہ شفی و اطمینان کے ممکن الدخول ذرائع کو ان کی مدت بقا کے عدم یقین اور ان کے اہل انجام سے بے پروا ہو کر ترقی دیں۔

اس اثنا میں افادین کو چاہئے کہ وہ اپنے اس دعوے کو ترک نہ کریں، کہ اخلاقیات خود ایثاری پر ان کو اتنا ہی حق ہے جتنا کہ روائی یا ماداری کو اخلاقیات افادیت کو یہ تسلیم ہے کہ انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے بڑے سے بڑے

فائدہ کو دوسروں کے فائدے پر قربان کر دے۔ یہ صرف اس سے منکر ہے کہ اشیاء ہی بذاتہ وہ نفع ہے۔ ایسا ایثار جو مسرت کے مجموعہ میں اضافہ نہ کرے یا اضافہ کرنے پر مال نہ ہو، اس کے نزدیک بیکار ہے۔ یہ صرف اس خود انکاری کی قائل ہے جس میں دوسروں کی مسرت یا اس کے بعض ذرائع کے حصول کے لئے اشیاء شامل ہو، یہ دوسرے لوگ خواہ نوع انسانی بحیثیت مجموعی ہو، یا وہ افراد، جو نوع انسانی کے مجموعی اغراض و مقاصد کی حدود کے اندر ہیں۔

ہم پھر یہی کہتے ہیں کہ وہ مسرت جو سیرت میں صواب کا افادی معیار ہے، قائل کی اپنی مسرت نہیں، بلکہ متعلقین کی مسرت ہے، اور افادیت کے متضمن میں खाड़ी ایسے نصف مزاج ملینگے جو اس تعلیم کر لیں۔ اپنی اور دوسروں کے مسرت کے مقابلے میں افادیت کا اقتضا ہے کہ ہم ایک بے غرض اور محسن اور تماشائی کی طرح، غیر جانبدار رہیں۔ حضرت عیسیٰ کے زرین قاعدے اخلاقیات کا سپما قہ ہیں۔ دوسرے کے لئے ان تمام باتوں کو پسند کرنا جو ہم خود اپنے لئے پسند کرتے ہیں، اور اپنے ہمسائے سے اپنی طرح محبت رکھنا، اخلاقیات افادیت کی نصب العین تکمیل ہے۔ اس نصب العین کو حاصل کرنے کے قریب ترین طریقے کے متعلق افادیت کا حکم یہ ہے کہ اول تو ان میں اور معاشری انتظامات میں ہر فرد کی مسرت یا (جیسا کہ علمی حیثیت سے اس کو کہا جاسکتا ہے) غرض کو بجا بہ امکان نوع کی اغراض سے متحد و متفق رکھا جائے۔ دوم یہ کہ تعلیم اور رائے عامہ جن کو انسانی سیرت پر اس قدر قدرت حاصل ہے، اپنی اس قدرت کو اس طرح استعمال کریں کہ ہر فرد کے دل میں اس کی اپنی اور تمام نوع کی مسرت میں ایک ناقابل انفکاک اتیلاف و تلازم قائم ہو جائے۔ یہ اتیلاف خصوصیت کے ساتھ اس کی اپنی مسرت اور ان احوال سیرت پر عمل کرنے کے درمیان ہونا چاہئے، جن کا مسرت عامہ کا احترام متضمنی ہے، تاکہ نہ صرف یہ کہ وہ اپنی ایسی سیرت کے امکان کا تصور کرنے کے ناقابل ہو جائے، جو اوروں کے لئے ضرور سائل ثابت ہو، بلکہ یہ بھی کہ عام مفاد کو ترقی دینے کا خیال ہر فرد کے افعال کا عادی اور مستعمل محرک ہو جائے، اور یہ کہ وہ حاسات جو اس سے متعلق ہیں، ان کی زندگی میں نمایاں اور غالب ہو جائیں۔ اگر افادیت کے معارضین ان تمام باتوں کو ہمیش نظر نہیں، تو

ہم نہیں جانتے کہ وہ کس خوبی کو اس عقیدے میں سے غائب دکھاسکتے ہیں، اور جو دیگر نظامات اخلاقیات میں پائی جاتی ہے۔ فطرت انسانی کا وہ کون سا اعلیٰ اور قابل تحسین ارتقا ہے جو دوسرے نظامات اخلاقیات میں تربیت پاتا ہو؟ فرض کیا جاسکتا ہے، یا وہ کون سے ایسے محرکات افعال ہیں جو افادیت کی دوسری سے تو باہر ہیں، لیکن جن پر اور نظامات اپنے احکام و ادا کر کے واسطے تکیہ کرتے ہیں لیکن یہ الزام افادیت کے تمام معترین پر بلا استثناء غاید نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ اس کو ہمیشہ بری روشنی میں دکھاتے ہیں۔ برخلاف اس کے ان میں وہ حضرات جن کے دلوں میں اس کی بے غرضانہ نوعیت کا خیال جاگزیں اور مستحکم ہو چکا ہے، اس معیار میں یہ نقص بتاتے ہیں کہ یہ بنی نوع انسان کے لئے اس قدر ارفع ہے کہ ناقابل حصول ہو گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ تلقین کرنا کہ لوگ ہمیشہ سوسائٹی کی عام بہبودی کو ترقی دینے کی نیت سے تمام افعال کریں، گویا ان پر ظلم کرنا ہے۔ لیکن یہ اعتراض نتیجہ ہے معیار اخلاقیات کے معنوں کی غلط فہمی اور اصول فعل اور محرک فعل میں خلط بحث کا اخلاقیات کا کام یہ بتانا ہے کہ فرائض کیا ہیں اور کن کن معیاروں سے ہم کو ان سے واقفیت ہو سکتی ہے۔ مگر اخلاقیات کا کوئی نظام بھی فرض کے احساس کو ہمارے تمام افعال کا محرک قرار نہیں دیتا۔ برخلاف اس کے ہمارے سو افعال میں سے ننانوے کسی دوسرے محرک کا نتیجہ ہوتے ہیں اور ان کو بے جا بھی نہیں کہا جاسکتا، شرط صرف یہ ہے کہ وہ فرض کے اصول کے مطابق ہوں۔ افادیت کے لئے یہ اور بھی بے انصافی ہے کہ یہ خاص غلط فہمی ایک اعتراض کی بنیاد بنائے، کیونکہ یہ تمام دیگر نظامات کے مقابلے میں اس بات پر زور دینے میں سب سے زیادہ بلند آہنگ ہے کہ ایک فعل کے محرک کو اس کی اخلاقی حیثیت سے کوئی تعلق نہیں، اگرچہ اس کو فاعل کی قدر و قیمت سے بہت گہری نسبت ہے۔ وہ شخص جو اپنے ایک ہم جنس کو ڈوبنے سے بچاتا ہے، ایک ایسا کام کرتا ہے، جو اخلاقی حیثیت سے ماثب ہے، خواہ اس کا محرک احساس فرض ہو، یا اس تکلیف کے معاوضہ کی امید۔ برخلاف اس کے وہ شخص جو اپنے دوست کا راز افشا کرتا ہے، ایک گناہ کا مرتکب ہے، خواہ

اس کا مقصد ایک ایسے دوست کی خدمت ہو جس کا وہ زیادہ مرہون منت ہے۔
مگر افعال کو صرف فرض کے محرک اصول کی پابندی کا نتیجہ بتلانا افادیت کے نقطہ نظر کو غلط سمجھنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ تمام دنیا یا سوسائٹی میں جیتا ہوا مجموعہ

۱۔ ایک معترض جس کی عقلی اور اخلاقی قابلیتوں کا اعتراف کرنا ہمارے لئے موجب مسرت ہے ہمارے اس فقرے پر اعتراض کرتا ہے کہ ایک شخص کو ڈوبنے سے بچانے کے فعل کا صائب یا غیر صائب ہونا یقیناً اس محرک پر بہت زیادہ موقوف ہے جس کا وہ نتیجہ ہے۔ فرض کر دو کہ ایک ظالم و جابر اپنے ڈوبتے ہوئے دشمن کو صرف اس لئے بچاتا ہے کہ اس کو حسب دلخواہ سزا دے سکے اور اس پر مختلف عذاب نازل کر سکے۔ کیا بچانے کے اس فعل کو بھی اخلاقی حیثیت سے صائب کہنا درست ہوگا؟ یا یہ صورت ہے کہ ایک شخص اپنے ایک دوست کا راز افشا کرتا ہے لیکن یہ راز ایسا ہے جس سے خود دوست یا اس کے متعلقین کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہے کیا افادیت اس افشا کرنے کو دیسا ہی جرم خیال کرنے پر مجبور کرے گی جیسے یہ فعل کسی فبیج ترین اور مذموم ترین محرک سے کیا گیا ہو؟
یہ معترض ریویرنڈ لیوٹن ڈیویسنز The Rev J. Llewellyn Davies ہے۔

ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ شخص جو محض سزا دینے یا عذاب نازل کرنے کے لئے اس شخص کو بچاتا ہے اس شخص سے جو محض فرض یا رحم کی وجہ سے ایسا کرتا ہے صرف محرک ہی میں مختلف نہیں۔ اس کا نفس فعل ہی مختلف ہے۔ اس مفروضہ حالت میں اس شخص کو بچانا گویا ایک ایسے فعل کی طرف پہلا قدم ہے جو ڈوبنے دینے سے کہیں زیادہ بے رحمانہ ہے۔ اگر ڈیویز یہ کہتا کہ فعل کا صائب یا غیر صائب ہونا محرک پر نہیں بلکہ نیت پر موقوف ہوتا ہے تو کوئی افادی اس سے معارفہ نہ کرتا۔ ڈیویز نے محض غلطی سے جو اس قدر عام نہیں کہ واجب العفو ہو یہاں محرک اور نیت کے دو مختلف تصورات میں خلط مبعث کیا ہے۔ مفکرین افادی میں سے کوئی ایسا نہیں جس نے اس بات کو درمخ کرنے میں بہت زیادہ تکلیف نہ کی ہو (اور نتیجہ کو تو اس میں بہت غلو تھا)۔ افعال کی حیثیت اخلاقی خالص نیت پر موقوف ہوتی ہو یعنی یہ کہ یہ فاعل کی مرضی کے مطابق ہوتی ہے لیکن محرک یعنی وہ احساس جو اس کی مرضی کو پیدا کرتا ہے اگر فعل میں کوئی تبدیلی نہیں کرنا تو اخلاقی حیثیت پر سبھی کچھ اثر نہیں کرتا، اگرچہ اس کی بناء پر فاعل کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ مختلف ہو جاتا ہے بالخصوص اس وقت جب یہ کسی اچھے یا برے عادی سیلان کو ظاہر کرتا ہو جس کی وجہ سے مفید یا مضر افعال صادر ہونے کا شائبہ ہو (منصف)۔

کو اپنا سطح نظر قرار دیں۔ افعال صالحہ کا اکثر حصہ صرف افراد کے نفع کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ تمام دنیا کے فائدے کے لئے، اگرچہ تمام افراد کا فائدہ تمام دنیا کے فائدے کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اور اکثر نیک آدمیوں کے خیالات کے لئے ضروری نہیں، کہ وہ ان مواقع پر افراد پر بحث سے آگے بڑھیں، سوائے اس صورت کے کہ ان کو اس بات کا اندازہ کرنا ہو کہ وہ ان کو فائدہ پہنچانے میں دوسروں کی حق تلفی تو نہیں کر رہے۔ اخلاقیات افاذیت کے نزدیک مسرت کی افزائش فضیلت کا مقصد ہے اور ایسے مواقع مستثنیات سے ہوتے ہیں، جہاں ایک آدمی وسیع پیمانے پر ایسا کرنے یا بالفاظ دیگر تمام دنیا کا محسن بننے کی قدرت رکھتا ہو۔ صرف اسی قسم کے موقعوں پر اس کو جمہور کے مصالح کو مد نظر رکھنا پڑتا ہے باقی تمام حالات میں صرف اپنی ذاتی مصلحت یا چند نفوس کی بہبودی یا مسرت اس کے پیش نظر ہوتی ہے۔ صرف وہی اشخاص اس وسیع پیمانہ سے تعلق رکھ سکتے ہیں جن کا اثر سوسائٹی پر بالعموم پڑ سکتا ہے۔ لیکن جتنا اب احترام کی صورت میں یعنی وہ کام جن کو کرنے سے لوگ اخلاقی وجوہ پر باز رہتے ہیں، خواہ اس خاص حالت میں ان کے نتائج مفید ہی ہوں، ایک ذمی عقل فاعل کی شان کے نمایاں نہیں، کہ وہ اس بات سے بے خبر ہو کہ نیک نیتوں سے تعلق رکھتا ہے جو اگر عام ہو جائے تو مضر ہوگی اور یہ کہ یہی اس سے باز رہنے کے فرض کی بناء پر ہے اس کو تسلیم کرنے میں جمہور کی بہبودی کے احترام کی جو مقدار شامل ہے وہ اس سے بڑھ کر نہیں جو دیگر نظامات اخلاقیات کا اقتضاء ہے، کیونکہ وہ سب ایسے افعال سے اجتناب کی تلقین کرتے ہیں جو سوسائٹی کے لئے مضر ہے۔

ان ہی خیالات کی بناء پر افاذیت کے خلاف ایک اور اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ یہ اعتراض اخلاقیات کے معیار اور الفاظ صواب و خطا کے معنوں کی سنگین تر غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اکثر اوقات کہا جاتا ہے کہ افاذیت انسان کو بے حس اور غیر ہمدرد بنا دیتی ہے۔ یہ لوگوں کے متعلق ان کے احساسات کو ٹھنڈا کر دیتی ہے اور یہ کہ ان کو مجبور کرتی ہے کہ صرف نتائج افعال کو ملحوظ رکھیں اور ان صفات کی اخلاقی تشہیم و تقدیر کو نظر انداز کر دیں، جن سے یہ افعال پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اس قول کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک عام کام کی صوابیت یا خطائیت کے متعلق اپنے

احکام کو فاعل کے خصائص سے اثر پذیر نہیں ہونے دیتے، تو یہ شکایت صرف افادیت ہی کے خلاف نہیں، بلکہ اخلاقی وجود کے خلاف ہے، کیونکہ کوئی معلومہ اخلاقی معیار کسی کام کو صرف اس لئے اچھا یا برا نہیں کہتا کہ وہ اچھے یا برے سے شخص سے صادر ہوا ہے یا محض اس وجہ سے کہ وہ ایک نرم مزاج شجاع اور ایک محسن خلائق کا فعل ہے یا کسی معکوس صفات والے کا سپہ نام خیالات انسانوں کی تقدیر دشمن کے لئے موزوں ہیں، نہ کہ افعال کی تمیز کے لئے، لہذا یہ افادیت میں کوئی بات اس امر کے خلاف نہیں کہ انسانوں میں بجز ان کے افعال کے خطا و صواب کے اور بھی چیزیں ہیں جن سے ہم کو تعلق نہیں۔ روایتیں البتہ زبان کے اس مستبعد غلط استعمال کی بنا پر جو ان کے نظام کا ایک جزو تھا، اور جس کی وجہ سے وہ فضیلت کے سوا ہر ایک چیز کو ناقابل اعتنا سمجھتے تھے، کہا کرتے تھے کہ جس کے پاس یہ ہے اس کے پاس سب کچھ ہوا، اور یہ کہ وہی اور صرف وہی مالدار حسین اور بادشاہ ہے۔ مگر عقیدہ افادیت نیک آدمی کے لئے اس قسم کا دعویٰ نہیں کرتا۔ افادین کو بخوبی معلوم ہے کہ فضیلت کے علاوہ اور بھی مرغوب فضائل و خصائص ہیں، اور ان سے وہ ہر ایک کو پوری طرح مستفید ہونے کا موقع دیتے ہیں۔ ان کو اس کا بھی علم ہے کہ ایک صائب فعل لازماً اور بالضرورت کسی نیک سیرت کا نتیجہ نہیں دیتا، اور یہ کہ ایسے افعال جو مورد الزام کئے جاسکتے ہیں، بسا اوقات لائق ستائش خصائص سے صادر ہوتے ہیں۔ جب کسی چالیت میں یہ ظاہر ہو جائے تو اس سے فاعل کی تمیز پر اثر پڑتا ہے نہ کہ فعل کی تمیز پر۔ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ افادین اس عقیدے کے باوجود اس خیال کے ہیں کہ انجام کار ایک نیک سیرت کا ثبوت اس کے نیک افعال میں ملتا ہے اور یہ کہ وہ نہایت سختی کے ساتھ کسی ایسے ذہنی میلان کو صالح ماننے سے انکار کر دیتے ہیں جس کے رجحان کا غلبہ بری سیرت کی طرف ہو۔ صرف اسی بنا پر وہ بعض حلقوں میں نامرغوب ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ نامرغوبیت ایسی ہے جس میں ان کے ساتھ ہر وہ شخص شریک ہوتا ہے جو خطا و صواب کے امتیاز پر متانت کے ساتھ غور کرتا ہے۔ لہذا یہ الزام ایسا نہیں جس کی تردید کے لئے کوئی حقیقی اور خالص النیت افادی متفکر ہو۔

اگر اس اعتراض کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ افادینین معیار افادیت کے مطابق نفس انفعال کی اخلاقی حیثیت پر خصوصیت کے ساتھ غور کرتے ہیں اور سیرت کی ان خوبیوں پر کافی زور نہیں دیتے، جن کی موجودگی کی وجہ سے آدمی مرغوب و محبوب اور سزاوار و آفرین بنتا ہے تب البتہ یہ قابل تسلیم ہے۔ ایسے افادینین جنہوں نے صرف اپنے اخلاقی حیات کی تربیت کی ہے اور اپنی ہمدردی یا اپنے ہمنوں کے اور اوقات سے بے اعتنائی برتی ہے یقیناً اس غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لیکن یہی غلطی ان ہی حالات میں دوسرے اخلاقیین سے بھی سرزد ہوئی ہے۔ اس گناہ کا جو عذر دیگر اخلاقیین کی طرف سے پیش کیا جاسکتا ہے، بعینہ دہی افادینین بھی اپنی شفاعت کے لئے لائے جاسکتے ہیں، یعنی یہ کہ اگر انسان خطا کا پتلا ہے، اور اس سے غلطی سرزد ہونی ضروری ہے، تو بہتر یہ ہے کہ اسی سمت میں ہو حقیقت حال یہ ہے کہ دیگر نظامات کے تابعین کی طرح افادینین میں بھی اس معیار کے استعمال میں سخت گیر اور نرمی پائی جاتی ہے۔ ان میں سے بھی بعض تعصب کے ساتھ سخت گیر ہیں، اور بعض کی نرمی گناہ کے درجہ تک پہنچتی ہوئی ہے۔ لیکن بہتیت مجموعی ایسا عقیدہ جو اخلاقی قانون کو توڑنے والی سیرت و کردار کے استیصال و امتناع میں انسانوں کی دیکھی کو ظاہر کرتا ہو، اسے عامہ کے حکمرانوں کو اس قسم کی قانون شکنی کے خلاف کرنے میں ڈر نہ ملے، کسی کی طرح بھی کم نہیں۔ یہ سچ ہے کہ یہ سوال کہ کون سی بات قوانین اخلاقی کا حکم عدولی کرتی ہے، ایک ایسا سوال ہے جس کے متعلق وہ لوگ جو اخلاقیات کے مختلف معیاروں کو ماننے میں خود اختلاف رکھتے ہیں۔ لیکن مسائل اخلاقی کے متعلق اس قسم کا اختلاف آراء دنیا میں افادیت کا پیدا کردہ نہیں۔ اصلیت یہ ہے کہ یہ عقیدہ اس اختلاف کو مٹانے کا سامان نہیں، تو معقول اور قابل فہم طریقہ ضرور ہے۔

اخلاقیات افادی کی بعض اور غلط فہمیوں پر بحث کرنا بھی بے جا نہ ہوگا۔ ان میں سے بعض تو اس قدر ظاہر اور لغو ہیں کہ یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ایک عقل اور نیک نیت شخص ان کا مرتکب ہو۔ ان غلط فہمیوں کی ایک وجہ یہ ہے کہ بعض اشخاص یہاں تک کہ وہ بھی جن کے ذہن بہت زیادہ ترقی یافتہ ہیں، اس عقیدے کے معنوں اور مطلب کو سمجھنے کے لئے بہت زحمت گوارا نہیں کرتے۔ انسان بالعموم اس قسم کی

ارادی جہالت سے بحیثیت ایک نقص کے اس قدر بے خبر ہوتے ہیں کہ بعض ایسے مصنفین کی تصانیف میں عقائد اخلاقیات کی نہایت ہی بے ہودہ غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں جن کو اپنے اصول اور فلسفے پر ناز ہے۔ ہم اکثر افادیت کو مطلقاً ہوتے سنتے ہیں کہ اس عقیدے میں خدا کی گنجائش نہیں۔ اگر اس قسم کے محض افتراض پر کچھ کہتے اور لکھنے کی ضرورت ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ سوال خدا کی اخلاقی سیرت کے اس تصور پر مبنی ہے جو ہم نے اپنے ذہنوں میں قائم کیا ہے۔ اگر یہ سچ ہے کہ خدا اور باتوں کے علاوہ اپنی مخلوق کی مسرت کا آرزو مند ہے اور یہ کہ ان کو بنانے کا یہی مقصد تھا تب تو افادیت ایسا عقیدہ نہیں جس میں خدا کی گنجائش نہیں بلکہ اور نظامات کے مقابلے میں یہ سب زیادہ مذہبی رنگ لئے ہوئے ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ افادیت وحی کو اخلاقیات کا سب سے اعلیٰ وارفع قانون نہیں مانتی تو ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر ایک افادی خدا کی کامل نیکی اور حکمت کا قائل ہے تو اس کو لازمی طور پر یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ جو کچھ خدا نے اخلاق کے متعلق نازل کرنا مناسب خیال کیا لازمی ہے کہ وہ افادیت کی ضروریات کو اعلیٰ پیمانے پر پورا کرے لیکن افادہ شکن کے علاوہ دوسرے اشخاص کی رائے یہ ہے کہ مسیحی الہام کا مقصد یہ تھا کہ وہ بنی نوع انسان کے دلوں کو اس طاقت و قدرت سے واقف کر دے جس کی مدد سے وہ اپنے لئے معلوم کر لے کہ صواب کیا ہے اور یہ معلوم کرنے کے بعد اس کی صرف مائل ہو جائے۔ اس کی غایت یہ نہ تھی کہ وہ ان کو صواب سے براہ راست اور بلا واسطہ آگاہ کر دے۔ اگر کوئی الہام اس لئے ہوا بھی ہے تو محض عام طریقے سے۔ لہذا ان کے نزدیک ہم کو ایک ایسے اخلاقی عقیدے کی ضرورت ہے جو ہمارے سامنے خدا کے ارادے کی تفسیر و تشریح کر دے۔ یہ رائے صحیح ہے یا غلط اس پر بحث کرنا بیکار ہے کیونکہ جو کچھ مذہب یہ فطری ہو یا الہامی اخلاقی تحقیقات کی کر سکتا ہے وہ افادیت کے لئے بھی اتنی ہی سہل الحصول ہے جتنی کہ کسی اور نظام کے لئے۔ اس کو کسی طریق کار کی سہولت یا فائدے کو ثابت کرنے کے لئے خدا کی شہادت کو استعمال کرنے کا اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا کہ اور دلوں کو کسی ایسے مادی قانون کے استناد کے لئے جس کو افادہ یا مسرت سے کوئی تعلق نہیں۔

اس کے علاوہ افادیت کو مصلحت کے ہم معنی ظاہر کر کے اور مصلحت سے عام استعمال کے مطابق اصول کی ضد مفہوم لئے کڑا اس طرح بھی کہا جاتا ہے کہ یہ مخرب اخلاق ہے۔ لیکن صائب کی ضد کے معنوں میں مصلحت سے عام طور پر وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو خود فاعل کے مخصوص مفاد کے لئے مناسب ہو مثلاً اس صورت میں جہاں ایک وزیر اپنی جگہ پر قائم رہنے کے لئے تمام ملک کی بہبودی کو قربان کر دیتا ہے۔ جب اس کی مراد اس سے بہتر ہوتی ہے تب یہ لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے جو ایک قریبی غایت مثلاً ایک عارضی مقصد کے لئے مناسب ہے بشرطیکہ وہ ایک ایسے اصول کی خلاف ورزی کرے جس پر عمل پیرا ہونا اعلیٰ تر مصلحت کے مطابق ہے۔ ان معنوں میں "مصلحت مفید" کے مترادف ہونے کی بجائے ایک طرح سے مضر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض اوقات ایک ہنگامی پریشانی کو رفع کرنے یا ایک ایسا مقصد حاصل کرنے کے لئے جو اپنی ذات یا دوسروں کے لئے مفید ہے یہ مناسب ہوتا ہے کہ جھوٹ بولا جائے۔ لیکن چونکہ اپنے آپ میں صداقت کے احساس کو ترقی دینا سب سے زیادہ مفید ہے اور اس احساس کو ضعف پہنچانا ان باتوں میں سب سے زیادہ مضر ہے جن کا ہماری سیرت باعث ہو سکتی ہے اور چونکہ صداقت کے ہر ایک انحراف سے خواہ وہ غیر ارادی ہو قول انسانی کے اعتبار و اعتماد کو نقصان پہنچتا ہے اور یہ اعتبار و اعتماد نہ صرف موجودہ معاشرتی صلاح و فلاح کی بنیاد ہے بلکہ اس کی قلت تہذیب و تمدن، فضیلت اور ہر اس چیز کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے جس پر مسرت انسانی بڑی حد تک موقوف ہے اس لئے ہم محسوس کرتے ہیں کہ ایک موقت نفع کے لئے ایسے قانون کی خلاف ورزی مناسب نہیں اور یہ کہ وہ شخص بنی نوع انسان کا بدترین دشمن ہے جو اپنی یا کسی اور فرد کی آسائش کے لئے ان کو اس مسرت سے محروم رکھتا ہے اور ان پر وہ مصیبت لاتا ہے جو ایک دوسرے کے اقوال پر اعتماد کی کمی یا بیشی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن تمام اخلاقیین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ قانون بھی جو اس قدر قابل احترام ہے بہت سے ممکن استثناء رکھتا ہے اور ان میں سے سب سے بڑی استثناء وہ ہے جب کسی بات کے پوشیدہ رکھنے سے ہم ایک فرد (خاص کر اپنی ذات کے علاوہ کسی اور فرد) کو کسی بڑی اور غیر متوقع مصیبت

سے محفوظ رکھیں، اور جب محض انکار سے اس بات کا پوشیدہ رکھنا ممکن ہو مطلقاً مضر ہے کسی بری چیز کو چھپانا۔ لیکن اس لئے کہ یہ استثناء ضرورت کی حد سے آگے نہ بڑھے اور صداقت پر اعتماد اس سے متاثر نہ ہو، ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا چاہئے، اور تا یہ امکان اس کی تحدید کرنی چاہئے۔ اگر اصول افادیت بے کار نہیں، تو اس کا مصرف یہی ہے کہ یہ ان متخالف مفادات کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرے، اور ان موقعوں کی نشان دہی کرے، جہاں ایک یا دوسرا غالب ہے۔

حامیان افادیت کو اکثر اس قسم کے اعتراضات کے بھی جواب دینے کے لئے کہا جاتا ہے کہ کسی کام کو کرنے سے قبل عام مسرت پر اس کے اثرات کے اندازہ کرنے کا وقت نہیں ہوتا۔ یہ اعتراض بعینہ ایسا ہی ہے، جیسے کہ کہا جائے کہ اپنی سیرت میں عیسائیت کو رہنا بنانا ناممکن ہے، کیونکہ جب ہم کسی کام کو کرنے لگتے ہیں، جو عہد نامہ جات عتیق و جدید کو بڑھنے کی مہلت نہیں ہوتی۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم کو بہت کافی وقت مل چکا ہے، یعنی نوع انسانی کی تمام گزشتہ مدت قیام۔ اس تمام عرصہ میں نوع انسانی میلانات کو تجربے سے معلوم کرتی رہی ہے، اور اسی تجربے پر تمام ہمہ دکیاست اور زندگی کی تمام اخلاقیات منحصر ہے۔ ان لوگوں کے اس قول سے مترشح ہوتا ہے، کہ گویا اس تجربے کا آغاز اب تک معرض تعویق میں رہا، اور یہ کہ جس وقت کسی کو کسی دوسرے کی جان یا اس کے مال پر دست درازی کا خیال آتا ہے، اس کو اس وقت یہ سوچنا شروع کرنا پڑتا ہے کہ قتل اور چوری انسانی مسرت کے لئے مضر ہیں، یا نہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ اس وقت بھی وہ اس سوال کو پریشان کن نہ پائینگا، بلکہ معاملہ تو اس کے ہاتھوں میں آچکا ہے۔ یہ یقیناً ایک خیال باطل ہے کہ اگر انسان افادیت کو اخلاقیات کے معیار ماننے میں متفق ہو بھی جائیں، تب بھی وہ اس بات میں متفق نہیں ہو سکتے، کہ کون سی چیز مفید ہے، اور یہ کہ اس صورت میں بھی وہ ان خیالات کو نوجوانوں کو سکھانے، اور قانون اور رائے عامہ کی مدد سے ان کو عمل میں لانے کی کوشش و تدبیر نہ کریں گے۔ کسی اخلاقی معیار کے برے نتائج کو نجات کرنا مشکل نہیں، بشرطیکہ ہم اس کے ساتھ عالمگیر محق کو بھی شامل کر لیں۔ لیکن اگر اس سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں، اسلئے انسان ان اخلاقیات سے

واقف ہو چکا ہے جو ان کے افعال ان کی مسرت پر ڈالتے ہیں۔ یہی عقاید جو اس طرح نسلاً بعد نسل متواتر چلے آتے ہیں عوام کے لئے قوانین اخلاقی بن جاتے ہیں۔ فلسفی بھی ان کو اس وقت تک اسی حیثیت سے دیکھتا ہے جب تک کہ وہ ان سے بہتر قوانین معلوم کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ فلاسفہ اس وقت بھی اکثر معاملوں میں ایسا ہی کر سکتے ہیں کہ اخلاقیات کا دستور عمل الہامی نہیں اور ابھی نوع انسان کو عام مسرت پر افعال کے اثر کے متعلق بہت کچھ سیکھنا ہے۔ ہر غریب کے احکام کی طرح افادیت کے نتائج و قواعد بہت اصلاح و ترمیم کے محتاج ہیں اور ذہن انسانی کی ترقی پذیر حالت میں ان کی اصلاح برابر جاری ہے۔ لیکن اخلاقیات کے قوانین کو ناقابل اصلاح سمجھنا ایک الگ بات ہے اور درمیانی تعلیمات کو بالکل نظر انداز کر کے ہر فعل کا اصول ادنیٰ سے اندازہ کرنا دوسری بات ہے۔ یہ ایک عجیب خیال ہے کہ اصول اولیہ کو تسلیم کرنا اصول ثانوی کو مانگنے کے مترادف ہے۔ ایک مسافر کو اس کی منزل مقصود کے حالات سے واقف کرنے کے یہ معنی نہیں کہ اس کو نشا نہائے راہ استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔ یہ قنینہ کہ مسرت اخلاقیات کی غایت اور مقصود ہے یہ کہنے کے ہم معنی نہیں کہ اس خاص منزل کی طرف کوئی راستہ نہ بتایا جائے یا یہ کہ جو لوگ اس طرف جا رہے ہوں ان کو ایک راستے کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرنے کی صلاح نہ دی جائے۔ لوگوں کو اس معاملے میں وہ بے معنی اور غلط باتیں کرنی چاہئیں جن کو وہ کسی اور غلط مسئلہ میں کرنا یا استغناء پسند نہ کریں گے۔ کوئی شخص یہ نہیں کہتا کہ فن جہاز رانی علم ہیئت پر مبنی نہیں صرف اس لئے کہ جہاز ران بحری جہتزی کے حساب کا انتظام نہیں کر سکتا چونکہ یہ تمام جہاز ران عقل ہوئے ہیں اس لئے یہ سمندر میں اس کو تیار کر کے لے جاتے ہیں۔ اسی طرح تمام ذی عقل مخلوقات خطا و صواب کے معاملات اور اکثر عقل و محسوس کے اس سے بھی زیادہ مشکل سوالات کو اپنے ساتھ لے کر بحرِ زندگانی میں اترتے ہیں اور جب تک کہ بصیرت و تہش بینی ایک انسانی صفت ہے اس وقت تک وہ ہمیشہ ایسا ہی کرتے رہیں گے۔ اخلاقیات کے خواہ کوئی سے اساسی اصول مقرر کر لئے جائیں، لیکن ان کے عمل میں لانے کے لئے ثانوی اور ماتحتی اصول کی ضرورت پڑتی ہے۔

ان کے بغیر کام چلنے کی محالیت چونکہ ہر نظام میں مشترک ہے اس لئے اس کو کسی خاص نظام کی تردید میں بطور دلیل کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ کہنا کہ اس قسم کے نفاذی اصول کبھی دستیاب نہ ہوئے تھے، اور یہ کہ انسان نے اب تک اپنی زندگی کے تجربے سے کوئی عام نتائج نہ اخذ کئے ہیں، اور نہ کریگا ہمارے نزدیک ایسا لغو خیال ہے کہ فلسفیانہ بحثوں میں اس کی مثال نہیں مل سکتی۔

افادیت کے خلاف باقی کے الزامات وہ ہیں جن کو فطرت انسانی کی کمزوریوں اور ان مشکلات کے سرٹھوپا جاتا ہے جو ایک صالح آدمی کو زندگی میں راستہ بنانے میں پریشان کرتی ہیں۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ ایک افادی کو جب کسی دوسرے کے زیر اثر کسی قانون کی متابعت کے مقابلے میں اس کی خلاف ورزی میں زیادہ فائدہ نظر آئیگا، تو وہ اپنی حالت کو اس کی استثناء قرار دیکھا۔ مگر کیا افادیت ایک ایسا عقیدہ ہے جو ہمارے لئے بدی کرنے کا عذر اور اپنے ضمیر کو دھوکا دینے کے ذرائع مہیا کرتا ہے؟ اس قسم کے عذرات اور ذرائع تمام ان عقائد میں بکثرت پائے جاتے ہیں جو متنازع اور متضاد خیالات کے وجود کو اخلاقیات میں امر واقعی تسلیم کرتے ہیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ یہ ان تمام عقائد میں پائے جاتے ہیں جن پر ذی عقل آدمیوں کا یقین ہے۔ یہ کسی خاص عقیدے کا قصور نہیں بلکہ امور انسانی کی پیچیدگی کا ہے کہ ہم سیرت کے ایسے قوانین وضع نہیں کر سکتے جن کی استثناء نہ ہو، اور یہ کہ کسی فعل کو واجب شکل ہی سے قرار دے سکتے ہیں۔ اخلاقیات کے عقائد میں سے کوئی ایسا نہیں جو فاعل کی اخلاقی ذمہ داری کو مد نظر رکھ کر خاص حالات کے لئے گنجائش نکالنے سے اپنے قوانین کی سخت گیری کا خاتمہ نہ کرنا ہو، ہر عقیدے میں اسی راستہ سے خود فریبی اور کارستانی کا عمل دھل ہو جاتا ہے۔ کوئی نظام اخلاقی اس قسم کا موجود نہیں جن میں متنازع اور متضاد فرائض و دہیات کا قطعی اختلاف رہنا نہ ہو۔ نظریہ اخلاقیات اور ذاتی سیرت کی رہنمائی میں بھی تو مشکلات اور تکلیفیں ہیں۔ ان کو افراد کی عقل و فیصلت کے مطابق کم یا زیادہ کامیابی کے ساتھ حل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن بائیں ہمہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ شخص جس کے پاس ان متنازع حقوق و فرائض کو جانچنے کے لئے ایک معیار ہے،

ان سے بحث کرنے کا کم مستحق ہے۔ اگر افادیت فرائض اخلاقی کا آخری منبع ہے تو جب ان کے تقاضے متباین ہوں گے تو افادیت ہی ان کا فیصلہ کرے گی۔ اگرچہ اس معیار کا استعمال مشکل ہے مگر ہم معیار کے عدم وجود سے تو بہر صورت بہتر ہے۔ برخلاف اس کے اور نظامات میں جہاں تمام قوانین اخلاقی جدا جدا سند رکھتے ہوں ان کا فیصلہ کرنے کے لئے کوئی مشترک ثالث بالآخر نہیں۔ ان کے ایک دوسرے پر فوقیت رکھنے کے دعوے سو فطائیت پر مبنی ہوتے ہیں اور جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے جب تک کہ ان کی حدود بندی افادیت کے مسلمات کے مطابق نہ ہو اس وقت تک ان میں ذاتی خواہشات اور جانبداری نہایت آزادی کے ساتھ اپنا عمل دائر کر سکتے ہیں۔ ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اصول ثانوی کے اس اختلاف میں یہ ضروری ہے کہ اصول اولیٰ کی طرف مراجعہ کیا جائے فرائض اخلاقی کی کوئی صورت ایسی نہیں جس میں اصول ثانوی میں سے کوئی شامل نہ ہو اور اگر یہ صرف ایک ہی ہے تو اس اصول کے ماننے والے کے دل میں شاذ ہی شک پیدا ہوگا کہ یہ کونسا ہے +

باب سوم

اصول افادیت کی بنائے تکلیف

ہر مفروضہ اخلاقی معیار کے متعلق اکثر اور بجا طور پر سوال کیا جاتا ہے کہ اس کی تکلیف کیا ہے؟ اس کی متابعت کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے دوائی دھوکے کیا ہیں؟ یا خصوصاً یہ کہ اس کے لزوم و فرضیت کا سرچشمہ کیا ہے؟ یہ اپنی قوت و وجوب کہاں سے اخذ کرتا ہے؟ ان سوالات کا جواب فلسفہ اخلاق کا جزو لا ینفک ہے۔ اگرچہ یہ سوال اکثر اخلاقیات افادیت کے خلاف اعتراض کی شکل اختیار کرتا ہے گویا اس کو دوسرے مذاہب کی بہ نسبت اس سے زیادہ تعلق ہے لیکن حقیقت الامر یہ ہے کہ کوئی بھی سوال ہر معیار کے متعلق کیا جاسکتا ہے۔ دراصل یہ سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک شخص سے ایک خاص معیار کو اختیار کرنے کو کہا جائے یا جب اس کو اخلاقیات کو کسی ایسی بناء پر مبنی کرنے پر مجبور کیا جائے جس کا وہ عادی نہیں۔ رسمی اخلاقیات یعنی وہ جس کو تعلیم اور رائے عامہ نے مقدمات میں بنا دیا ہے اس قسم کی ہوتی ہے جو ہم کو بذاتہ فرض و واجب معلوم ہوتی ہے۔ جب کسی شخص سے یہ مانے کو کہا جائے کہ اخلاقیات کی اس قسم کی فرضیت و وجوب کا سرچشمہ ایک اور اصول اولین ہے جس کو رسم و رواج نے تقدس کے رنگ میں نہیں رنگا تو یہ قول اس کو متباعد نظر آتا ہے۔ اس کو اصل مسئلہ کے مقابلہ میں مفروضہ توابع زیادہ ضروری اور لازمی معلوم ہوتے ہیں اور اس کی عمارت بنیاد کی موجودگی کی بہ نسبت اس کی عدم موجودگی میں زیادہ دیر پا و مستحکم نظر آتی ہے۔ وہ اپنے آپ سے کہتا ہے کہ میرا فرض ہے کہ چوری

نہ کروں، قتل نہ کروں، کسی کو دھوکا نہ دوں، راز افشا نہ کروں، لیکن کیا وجہ ہے کہ میں لازمًا مسرت عامہ کو ترقی دوں؟ اگر میری خوشی کسی اور چیز سے وابستہ ہے، تو کیا وجہ ہے کہ میں اس کو ترجیح نہ دوں؟

اگر حس اخلاقی کے متعلق فلسفا فادیت کا لفظ نظر درست ہے، تو یہ مشکل اس وقت تک رد نہا ہوتی رہیگی جب تک کہ وہ اثرات جو اخلاقی سیرت کی تشکیل کرتے ہیں، اصول پر اتنا ہی قابو نہ پالیں، جتنا کہ وہ نتائج پر پاپکے ہیں، یا دوسرے الفاظ میں جب تک کہ تعلیم کی اصلاح سے اپنے ہم جنسوں سے اتحاد و اتفاق کا خیال ہماری ہر شے اور طبیعت کا جزو نہ بن جائے اور ہم کو اس کا علم نہ ہو جائے کہ یہ خیال ہماری طبائع کا ویسا ہی لازمی جزو ہے جیسا کہ ایک مہذب و متدین شخص کے لئے جرم کرنے کا خوف۔ اس وقت سے قبل یہ وقت صرف عقیدہ افادیت ہی کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی، بلکہ اخلاقی مسائل کی تحلیل اور ان کو اصول میں تحویل کرنے کی ہر کوشش میں بائی جائیگی۔ اس کے ساتھ ہی جب تک لوگوں کے دلوں میں اس اصول کی اتنی ہی قدر و منزلت نہ ہوگی، جتنی اس کے نتائج کی ہے، اس وقت تک یہ وقت ہمیشہ اس کو شان تقدس سے معرا کرتی رہیگی۔

اصول افادیت کی دہی تکالیف ہیں اور کوئی وجہ نہیں کہ نہ ہوں جو دیگر مذاہب اخلاقیات کی ہیں۔ یہ تکالیف یا خارجی ہوتی ہیں، یا باطنی۔ خارجی تکالیف کے متعلق کسی طول طویل بیان کی ضرورت نہیں۔ اپنے ہم جنسوں، یا حکم الحائیں کی عنایت کی امید اور ان کے عتاب کا خوف اور ان کے ساتھ مقدم الذکر کی ہمدردی اور الفت اور موخر الذکر کی محبت یا مہبت (کہ یہی ہم کو خود غرمانہ نتائج سے شیم پوشی کر کے اس کی رضا پر راضی رہنے پرائل کرتی ہے) خارجی تکالیف میں داخل ہیں۔ بڑا بہتہ کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ یہ تکالیف اخلاقیات افادیت کے ساتھ اسی قدر تکمیل اور شدت سے کیوں متعلق ہوں، جتنی کہ وہ کسی اور نظام سے ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے وہ جن کو ہمارے ہم جنسوں سے تعلق ہے، عام عقل کی مقدار کی نسبت سے ضرور ایسی ہوں گی، کیونکہ مسرت عامہ کے علاوہ اخلاقی فرائض کی کوئی اور بنا ہو یا نہ ہو، اتنا یقینی ہے کہ انسان ہمیشہ مسرت کا طالب رہتا ہے اور خود اس کے اعمال و افعال کسی قدر

ماقص کیوں نہ ہوں وہ دوسروں کے اُن افعال کو مستحسن خیال کرتا ہے جن کے ذریعہ سے اس کو اپنی مسرت میں اضافہ کی امید ہوتی ہے۔ مذہبی محرکات کے متعلق صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ اگر ہم خدا کے فضل و احسان پر ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ ہم میں سے اکثروں کا دعویٰ ہے تو اس عقیدے کے ساتھ کہ مسرت عامہ نیکی کا جو ہر یا کم از کم اس کا معیار ہے یہ بھی ماننا پڑیگا کہ یہ خدا کے نزدیک بھی پسندیدہ ہے۔ لہذا خارجی ثواب و عتاب (یہ جسمانی ہو یا اخلاقی) من جانب اللہ ہو یا خود اپنے بنائے جنس کی طرف سے) کی قوت اخلاقیات انفادیت کی تقویت میں مدد دیتی ہے۔ اس کے علاوہ آپس میں ایک دوسرے کے لئے بے غرض ایثار (جتنا کچھ کہ طبائع انسانی کی صلاحیتوں اور قابلیتوں سے ممکن ہے) بھی اس تقویت کے لئے فائدہ مند ہوتا ہے لیکن یہ تمام تقویت اس نظام اخلاقیات کے تسلیم کیے جانے کی نسبت سے ہوتی ہے اور یہ اُس وقت اور بھی افزوں ہو جاتی ہے جب تعلیم اور تربیت کے آلات اس کے لئے موزوں کر لئے جائیں۔

خارجی تکالیف کے لئے تو صرف اسی قدر کافی ہے۔ فرض کا معیار خواہ کچھ ہی ہو، باطنی تکلیف صرف ایک ہی ہے یعنی ہمارے دل میں ایک احساس ایک کم و بیش اتنا ہی کیفیت گنجی فرض کی خلاف ورزی کا لازمہ ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے مناسب طور پر تربیت یافتہ اخلاقی طبائع کے لئے زیادہ اہم حالات میں فرض کی ادائیگی سے بچنا ناممکن ہوتا ہے۔ یہی احساس ضمیر کا جو مہربن جاتا ہے بشرطیکہ یہ بے غرض ہو اور فرض کے تصور سے متعلق ہو تو اس کی کسی خاص صورت حالات سے اگرچہ اس مرکب منظر کی واقعی صورت میں یہ سادہ واقعہ عام طور پر ان لمحقہ استلقات سے ڈھکا ہوتا ہے جو ہمدردی محبت یا سب سے زیادہ خوف احساس مذہبی کی تمام صورتوں پر پھیلنے کے زمانے اور تمام گزشتہ زندگی کے خیالات خود استرائی دوسروں کی میانیت ناموس کی خواہش یہاں تک کہ بعض اوقات خود تدلیلی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بھی گنجلک اصل ہے ان روحانی اوصاف کی جو ذہن انسانی کے میلان کی وجہ سے (جس کی اور بھی بہت سی مثالیں ملتی ہیں) فرض اخلاقی کے تصور کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں اور اسی کی بناء پر انسان یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ یہ تصور ان اشیاء کے

سوا کسی اور سے متعلق نہیں ہو سکتا جو ایک مفروضہ غیبی قانون کے زیر اثر ہمارے موجودہ تجربے میں اس کا باعث ہوتی ہیں۔ مگر اس کی قوت و وجوب حیات کے ایک مجموعہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس کو ایسے کام کرنے کے لئے نیست و نابود کرنا چاہیے جو معیار صواب کے خلاف ہیں۔ اگر ہم اس معیار کی طرف سے بے اعتنائی بھی نہیں تب بھی یہ بعد میں تاسف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ضمیر کی اصلیت یا امارت کے متعلق خواہ ہم کوئی نظریہ قائم کریں مگر یہی وہ اجزا ہیں جن سے وہ لازمی طور پر مرکب ہوتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ ہمارے نفس میں ایک فاعلی صیت تمام اخلاقیات کی بنائے تکلیف ہے (لیکن اس میں خارجی تکالیف داخل نہیں)۔ لہذا ہمارے نزدیک افادیت کے قائلین کے لئے یہ سوال پریشان کن نہیں ہونا چاہئے کہ اس خاص معیار کی تکلیف کیا ہے؟ ہم بھی وہی جواب دے سکتے ہیں جو دیگر معیار اخلاقی دیتے ہیں یعنی نوع انسان کی ضمیری حیات۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تکلیف ان لوگوں کے لئے بے اثر اور بے کار ہوتی ہے جو ان حیات سے بے گانہ اور معز ہیں مگر یہ لوگ افادیت کے مقابلے میں کسی اور اصول کے تابع و محکوم بھی نہیں ہوتے۔ ان لوگوں پر اخلاقیات کا کوئی مسلک خارجی تکالیف کی مدد کے بغیر قابو نہیں پاسکتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ان حیات کا وجود امور واقعیہ اور سلمہ سے ہے۔ اس کی حقیقت اور ان لوگوں پر جن میں ان کی خاص طور پر تربیت کی گئی ہے ان کا اثر تجربے سے ثابت ہے۔ اب تک اس بات کی کوئی وجہ نہیں بتائی گئی کہ افادیت کے زیر اثر ان کو اسی درجہ تک کیوں نہ ترقی دی جائے جتنی کہ اخلاقیات کے دیگر مسائل میں دی جاتی ہے۔

ہم کو اس بات کا علم ہے کہ عام طور پر یقین کیا جاتا ہے کہ وہ شخص خرافات اخلاقی کا زیادہ یا بند ہوتا ہے جس کو ان میں ایک ماورائی یا ایک ایسی خارجی حقیقت نظر آتی ہے جو اشیاء بانفا سہا سے متعلق کہتی ہے بہ نسبت اس شخص کے جو اس کو محض نفسی یا ایسی حیات خیال کرتا ہے جس کا مستقر شعور انسانی میں ہے۔ لیکن وجودیات کے اس مسئلہ پر کسی شخص کی رائے کچھ بھی ہو حقیقت یہ ہے کہ صرف ذاتی تمیز ہی وہ طاقت ہے جو اس کی تحریض کرتی اور اس کو ترغیب دیتی ہے۔ اس طاقت کی

شدت ہمیشہ اس حیثیت کی شدت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ کوئی شخص فرض کے ایک خارجی حقیقت ہونے پر اتنا راسخ الاعتقاد نہیں ہو سکتا جتنا کہ خدا کے ایسا ہونے پر مگر سمجھ بھی خدا کے متعلق یہ یقین ثواب کی امید اور عتاب کے خوف کے علاوہ ہماری سیرت پر ایک نفسی حیثیت کے ذریعہ اور اسی کی نسبت سے عمل کرتا ہے۔ تکلیف کا وجود بشرطیکہ یہ بے غرض ہو، ہمیشہ ذہن میں ہوتا ہے۔ لہذا ماورائی اخلاقیات کا خیال و عقیدہ یہ ہونا چاہئے کہ یہ تکلیف ذہن میں اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ یہ نہ مان لیا جائے کہ اس کے وجود کی بنا ذہن کے باہر ہے اور یہ کہ اگر ایک شخص اپنے آپ سے یہ کہے کہ ”یہ چیز جو مجھ کو روک رہی ہے جسے میرا ضمیر کہا جاتا ہے“ میرے ذہن کی محض ایک حیثیت ہے“ تو وہ اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ جب یہ حیثیت مفقود ہو جاتی ہے تو فرض بھی ختم ہو جاتا ہے اور یہ کہ اگر وہ اس حیثیت کو دشوار پائے تو وہ اس کو نظر انداز کرے اور اس سے خلاصی پانے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر کیا یہ اندیشہ صرف اخلاقیات افادیت تک محدود ہے؟ کیا یہ عقیدہ کہ فرض اخلاقی کا وجود ذہن سے باہر ہے اس حیثیت کو اس درجہ قوی بنا سکتا ہے کہ اس کو رد کرنا مشکل ہو جائے؟ واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔ تمام اخلاقیات اس آسانی کو تسلیم کر لیں کہ اس کا گلہ کرتے ہیں جس کے ساتھ اکثر ذہنوں میں ضمیر کی آواز خاموش یا دہ منہ ہو گیا جاسکتا ہے۔ یہ سوال کہ ”کیا مجھ کو اپنے ضمیر کی فرمان پذیری کرنی چاہئے؟“ ایسے اشخاص بھی اپنے آپ سے کرتے ہیں جنہوں نے افادیت کا نام تک نہیں سنا اور یہی سوال ان لوگوں کے منہ میں بھی ہوتا ہے جو اس کے قائل و حامی ہیں۔ اگر وہ اشخاص جن کی ضمیری حیثیات اس قدر کمزور ہیں کہ ان کو اس سوال کے کرنے کی اجازت دیتے ہیں اس کا جواب اثبات میں دیں تو اس کی وجہ یہ نہ ہوگی کہ وہ نظریہ ماورائی کے قائل ہیں بلکہ یہ صرف خارجی تکلیف کا نتیجہ ہوگا۔

ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس بات کا فیصلہ کیا جائے کہ فرض کا احساس ضروری ہے یا کسی۔ اگر اس کو حضور ہی کہا جائے تو یہ بات فیصلہ طلب رہ جاتی ہے کہ اس کا تعلق طبعاً کن اشیاء سے ہے کیونکہ اس نظر کے فلسفی مزاج حامی اب اس بات پر متفق ہیں کہ خلقی ادراک صرف اصول اخلاقیات کا

ہوتا ہے نہ ان کی تفویضات کا اگر اس احساس کا کچھ حصہ بھی خلقی ہے تو ہمارے نزدیک کوئی وجہ نہیں کہ وہ احساس جو خلقی ہے دوسروں کے مفاد و اہم کا احساس نہ ہو۔ اگر اخلاقیات کا کوئی اصول ایسا ہے جو خلقی طور پر فرض ہے تو ہم بھی کہیں گے کہ وہ بھی ہونا چاہیے۔ اگر یہ ایسا ہی ہے تو اخلاقیات و جدائی اور افادیت ہم معنی ہو جاتے ہیں اور اس طرح ان کے باہمی مناقشات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ موجودہ صورت میں بھی وجدانیہ اس احساس کو ان متعدد خلقی فرائض میں سے شمار کرتے ہیں جن کو وہ تسلیم کرتے ہیں کیونکہ وہ سب کے سب اس امر میں متحد الرائے ہیں کہ اخلاقیات کا ایک بڑا حصہ اپنے اخوان جنس کی بہبودی پر غور و خوض کرنے پر مبنی ہے اس لئے اگر اخلاقی فرض کی مادرانی اصلیت پر یقین کرنے سے باطنی تکالیف اور زیادہ قوی ہو جاتی ہیں تو ظاہر ہے کہ افادیت بھی اس سے محروم نہیں رہتی +

اگر اس کے برخلاف جیسا کہ ہمارا ذاتی خیال ہے اخلاقی حیات خلقی نہیں بلکہ کسی ہیں تو اس وجہ سے ان کے طبعی ہونے میں کچھ کمی نہیں آتی۔ بولنا استدلال کرنا، شہر آباد کرنا زمین جو تناسب کے سب انسان کے لئے طبعی امور ہیں اگرچہ یہ قواعد بھی کسی ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ حیات اخلاقی ان معنوں میں ہماری طبائع کے اجزاء نہیں کہ یہ ہم میں سے ہر ایک میں ایک حد تک موجود ہیں لیکن بد قسمتی سے یہ ایک ایسی بات ہے جو اس کی مادرانی اصلیت پر یقین رکھنے والوں کے ہاں مسلم ہے۔ متذکرہ بالا کسی قاطبتوں کی طرح اخلاقی قوت بھی اگر ہماری طبیعت و فطرت کا جزو نہیں تو اس کا طبعی ثمرہ ضرور ہے اور اس میں ان کی طرح ایک حد تک خود رد ہونے کی صلاحیت بھی ہوتی ہے۔ ان کی طرح یہ بھی تربیت سے بہت اونچے درجے تک ترقی کر سکتی ہے۔ خواہی صرف یہ ہے کہ یہ خارجی تکالیف کے استعمال اور ادائل عہد کے ارتساعات کی قوت کی وجہ سے کسی ایک سمت میں تربیت کی جاسکتی ہے۔ لہذا فضول اور مضر اشیا میں شاید ہی کوئی ایسی ہو جو ضمیر کی تمام طاقت و قدرت کے باوجود ان اثرات کی مدد سے ذہن انسانی پر اثر آفریں نہ ہو سکتی ہو۔ اصول افادیت فطرت انسانی پر مبنی ہو یا نہ ہو لیکن ان تمام بیانات کو تسلیم کرنے کے بعد اس بات میں شک کرنا کہ اس کو بھی ان ہی وسائل سے اسی قدر تقویت پہنچائی جاسکتی ہو

تمام تجربوں سے انماض کرنا ہوگا۔

لیکن ایسے اخلاقی متلازمات جو بالکل سن گھڑت اور مصنوعی ہوتے ہیں عقلی تربیت کے ارتقا کی صورت میں اصل تکمیل کی قوت کے سامنے رفتہ رفتہ شریک ختم کرتے ہیں۔ اسی کلیہ کے مطابق اگر فرض کا احساس افادیت سے متعلق ہونے کے بعد بھی اتنا ہی قیاسی اور ظنی دکھائی دے، اگر ہماری طبائع کا کوئی حصہ یا حالات کا کوئی مجموعہ ایسا نہ ہو جو اس اختلاف و تلازم کے مطابق ہو جس کی وجہ سے علم اس کو خاطر خواہ محسوس کرتے ہوں اور جو ہم کو نہ صرف دوسروں میں اس کی نگہداشت پر مائل کرتا ہو (جیسا کرنے کے لئے بہت سے خود غرضانہ محرکات ہیں) بلکہ جس کو ہم خود قابل احترام خیال کرتے ہوں یا مختصراً اگر اخلاقیات افادیت کے حاسہ کی کوئی طبعی بنا نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ یہ اختلاف تعلیم و تربیت سے پرورش پانے کے بعد بھی حل ہو کر غائب ہو جائے۔ لیکن ایک قوی طبعی حاسہ کی یہ بنا موجود ہے اور مسرت حاسہ کو معیار تسلیم کر لینے کے بعد اسی پر اخلاقیات افادی کی قوت کا انحصار ہے۔ بنی نوع انسان کی معاشرتی حیات کا خیال یعنی اپنے ہم جنسوں سے متحد رہنے کی خواہش یہ مضبوط بننا ہے کیونکہ یہی خواہش طبیعت و فطرت انسانی کا ایک زبردست اصول ہے اور جو خوش قسمتی سے ان اصول میں سے ہے جو ترقی و تہذیب کے زیر اثر، لغیر تعلیم و تربیت کے، دن و رات اور رات جو گئی قوت حاصل کر رہے ہیں۔ انسان کی یہ معاشرتی حالت اس قدر فطری لازمی اور عادی ہے کہ اگر غیر معمولی حالات نہ ہوں یا عہد کی تجربہ دہ کی کوشش نہ کی جائے تو اس کے ذہن میں خود اپنا تصور بھی پیدا ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کا رکن ہے اور جس قدر بعید وہ اپنی وحشیانہ خود مختاری سے ہوتا جاتا ہے اسی قدر مضبوط و مستحکم اس کا یہ شیرازہ ہو رہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ شرط جو بہتیت اجتماعی کے لئے لازمی ہوتی ہے وہ اس صورت حالات کے تحلیل کی ایک جزو لاینفک بنی جاتی ہے جس میں وہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ انسانوں میں یہ باہمی اتحاد سوائے غلام اور آقا کے تعلق کے اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ ہر ایک کی ہمدردی کو مد نظر نہ رکھا جائے۔ ہم رتبہ درجہ افراد میں میل جول صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہر ایک کا مفاد مساوی طور پر پیش نظر رہے اور چونکہ تہذیب کے ہر دور میں

ایک مطلق العنان بادشاہ کے سوا ہر شخص کے برابر کا کوئی نہ کوئی شخص ضرور ہوتا ہے اس لئے ہر ایک اپنی ہی شرائط پر دوسرے کے ساتھ زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور ہر زمانہ و قرن میں اس حالت کی طرف قدم بڑھتا رہتا ہے جس میں کہ ان کے علاوہ کسی اور شرائط پر زندگی بسر کرنا ناممکن ہو جائے۔ اس طرح انسان کی پرورش ایسے ماحول میں ہوتی ہے کہ وہ ایسی حالت کا تصور نہیں کر سکتا جس میں دوسروں کی صلاح و فلاح سے بے اعتنائی برتی جائے۔ اس کے لئے لازمی ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو کم از کم تمام شدید مضرتوں سے مجتنب خیال کرے (اور اپنی ہی حفاظت کے واسطے) ان کے خلاف مستقل اور ابدی نفرت کی حالت میں زندگی بسر کرے۔ وہ ان ہی حالات کی وجہ سے دوسروں کے ساتھ تعاون و تعامل سے بھی مانوس ہو جاتا ہے اور اپنی مجموعی زندگی انفرادی اغراض کو (کم از کم اس وقت کے لئے) اپنے افعال کی غایت قرار دیتا ہے۔ جب تک وہ دوسرے کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے اس وقت تک اس کی غایات بھی دوسروں کی غایات میں نہ غم رہتی ہیں اور اس قسم کا کم از کم عارضی احساس ہوتا ہے کہ دوسروں کے اغراض و منافع خود اس کے اپنے اغراض و منافع ہیں۔ اجتماعی تعلقات کی تقویت اور ہمیت اجتماعی کے صحیح ارتقاء سے ہر فرد میں دوسروں کی بہبودی کا عملی لحاظ نہ صرف قوی تر ہو جاتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنی حیاسات کو دوسرے کی صلاح و فلاح میں نہ غم کرنے یا کم از کم اس کا زیادہ خیال رکھنے پر مائل ہو جاتا ہے۔ وہ گویا جلتے اور فطرۃً اپنے آپ کو ایسی شخصیت فرض کرتا ہے جو خواہ مخواہ دوسروں کا خیال رکھتی ہے۔ دوسروں کی صلاح و فلاح اس کے لئے دیگر جسمانی ضروریات کی طرح طبعی اور لازمی طور پر قابل توجہ بن جاتی ہے۔ ایک فرد میں اس احساس کی مقدار خواہ کچھ ہی ہو بہبودی اور ہمدردی کے قوی ترین محرکات اس کو مجبور کرتے ہیں کہ اس کا عملی ثبوت دے اور تاہم امکان دوسروں میں اس کو ترقی دے۔ یہ احساس خواہ خود اس میں معدوم ہو لیکن وہ دوسرے اشخاص کی طرح اس کو اوروں میں دیکھنے کا مشتاق اور متمنی رہتا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے اس احساس کے صغیر ترین جراثیم بھی ہمدردی اور تعلیم کے زیر اثر پرورش

پاتے ہیں اور خارجی مکالیف کی طاقتور مدد سے اس کے مائیدی اختلافات کا مضبوط جال اتار جاتا ہے۔ تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ اپنی ذات اور حیات انسانی کو تصور کرنے کا یہ طریقہ اور بھی زیادہ طبعی معلوم ہونے لگتا ہے۔ سیاسی اصلاح کا ہر قدم اختلاف و بتائیں اعتراض کو رفع کر کے اور افراد و جماعات کے قانونی حقوق کی عدم مساوات جس کی وجہ سے بنی نوع انسان کے بڑے حصے کی مسرت کو نظر انداز کر دینا اب بھی ممکن ہے، مثلاً اس کو اور بھی زیادہ سہل الحصول کر رہا ہے۔ ذہن انسانی کی اصلاح پذیر حالت میں اس قسم کے اثرات روز افزوں ہیں جو ہر فرد میں باقی افراد کے ساتھ اتحاد کا احساس پیدا کرنے پر مائل ہیں۔ یہ احساس اگر کامل ہے تو اس کو کسی ایسی منفعت کا خیال یا ایسی خواہش کرنے کی اجازت نہ دینگا جس میں دوسرے افراد شامل نہ ہوں۔ اب اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اتحاد کے اس احساس کی تعلیم مذہب کی طرح دی جائے اور تعلیم شعائر اجتماعیہ اور رائے عامہ کی تمام طاقت اس طرف خرچ کی جائے جیسا کہ کسی زمانہ میں مذہب کی طرف خرچ کی جاتی تھی کہ ہر ایک شخص بچپن ہی سے ہر طرف سے اس کے خیال اور اس پر عمل سے گھرا ہوا ہو تو ہمارا خیال ہے کہ کوئی شخص جو اس قسم کی بات تصور میں لاسکتا ہے اخلاقیات مسرت کی اس آخری تکلیف کی کفایت پر شبہ نہ کریگا۔ اخلاقیات کے مطالعہ کرنے والوں میں سے جس کو اس قسم کا خیال غیر الحصول معلوم ہوتا ہے اس کی آسانی کے لئے ہم موسیقی و کومت کی دو بڑی تصانیف میں سے دوسری یعنی نظام سیاسیات علمی کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ ہم خود اس نظام سیاسیات و اخلاقیات سے متفق نہیں جو اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے تاہم ہمارا خیال ہے کہ اس میں نہایت وضاحت کے ساتھ ثابت ہوا ہے کہ ہم کس طرح عنایات الہی پر ایمان لائے بغیر اپنی نفسانی طاقت اور معاشرتی قوت کو بنی نوع انسان کی بے ہودہی کے واسطے کام میں لاسکتے ہیں یہاں تک کہ یہ حیات انسانی پر پورا قابو پالے اور تمام حیات خیالات اور افعال کو ایسے رنگ میں رنگ دے کہ وہ تسلط و غلبہ جو اب تک کسی مذہب کو حاصل ہوا ہے

اس کے سامنے نقش ثانی اور عکس معلوم ہو، اور جس کی طرف سے یہ اندیشہ نہ ہو کہ وہ ناکافی ہوگا بلکہ یہ خطرہ ہو، کہ اس کی اس قدر کثرت و بہتات ہوگی کہ وہ حریت و فردیت انسانی میں دخل در معقولات دیگا۔

اس احساس کے لئے جس کی وجہ سے اخلاقیات افادیت ان لوگوں پر واجب نظر آتی ہے جو اس کے قائل ہیں یہ بھی ضروری نہیں کہ ان معاشرتی اثرات کا انتظار کیا جائے جن کے باعث اس کی فریفتہ بنی نوع انسان پر بالعموم ظاہر و باہر ہو جائے۔ انسانی ترقی کے اس نسبتاً ابتدائی زمانے میں جس میں کہ ہم رہ رہے ہیں ایک شخص دوسروں کے ساتھ ہمدردی کی ہمہ گیری کو اس شدت کے ساتھ محسوس نہیں کرتا جس کی وجہ سے اس کی مسرت کے عام میلان و رجحان میں حقیقی تباہی ناممکن ہو جائے برخلاف اس کے حالت یہ ہے کہ ایک شخص جس میں معاشرتی و عمرانی احساس کافی ترقی یافتہ ہے اپنے اپنا بنائے جس کو دس سال مسرت کے حصول میں اپنا مقابل خیال کرتا ہے اور اس لئے وہ اپنی مرادوں میں کامیاب ہونے کی غرض سے یہ خواہش کرتا ہے کہ دوسرے شخص کو اپنی مرادوں کے حاصل کرنے میں ناکامی ہو۔ ہر فرد کے دل میں مدنی الطبع ہونے کا بچہ خیال اس کے اور اس کے اخوان جنس کے احساسات اور مقاصد میں مطابقت کو ایک طبعی ضرورت خیال کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اگر آراء اور ذہنی تربیت کے اختلاف سے ان کے اکثر موجودہ احساسات میں شکرت ناممکن ہو جائے اور اگر یہ اختلاف بعض حالتوں میں ان احویات و احساسات کو برا کہنے اور ان کو رد کرنے پر مجبور بھی کرے تب بھی اس کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس کے اپنے اور دوسروں کے مقاصد میں کوئی تخالف نہیں اور یہ کہ وہ اس چیز کی مخالفت نہیں کر رہا جس کی وہ خواہش کرتے ہیں یعنی ان کی اپنی صلاح و فلاح بلکہ ان کو ترقی دے رہا ہے۔ اکثر افراد میں یہ احساس ان کے خود غرضانہ احساسات کے مقابلے میں لمحاظ قوت بہت کم اور فرد تر ہوتا ہے اور بعض اوقات تو بالکل مفقود ہی ہوتا ہے۔ لیکن جن اشخاص میں اس کا وجود ہوتا ہے ان کو اس میں ایک طبعی احساس کے تمام اوصاف نظر آتے ہیں۔ وہ اس کو تعلیم کے توہمات یا ہیئت اجتماعی کے جابرانہ قانون کی صورت میں نہیں دیکھتے بلکہ وہ اس کو ایک ضعیف تسلیم کرتے ہیں جس سے معررہ فاحسن نہیں۔ یہی عقیدہ اخلاقیات کثیر ترین مسرت کی آخری

تکلیف ہے۔ یہی وہ چیز ہے جو ایک ایسے ذہن کو جس میں احساسات کافی
 ترقی یافتہ ہوتے ہیں، مجبور کرتی ہے کہ وہ دوسروں کے خیال رکھنے کے ظاہری
 اسباب کی موافقت نہ کہ مخالفت میں عمل کریں۔ یہ ظاہری اسباب نتیجہ ہوتے ہیں
 ان تکالیف کا جن کو ہم نے خارجی کہا ہے۔ اگر یہ تکالیف مفقود ہوں، یا کسی اور صفت
 میں عمل کر رہی ہوں، تو یہی وہ چیز ہے جو باطنی قوت و جوب بن کر اس شخص کی
 حساسیت اور فکر کی نسبت سے عمل کرتی ہے کیونکہ ان لوگوں کے سوا جن کے ذہن اخلاقیات
 کے اصول سے بالکل معرہ ہیں، ایسے اشخاص شاذ ہی ملنے لگے جو اپنی زندگی کا نقشہ دوسروں
 کی طرف سے آنکھیں بند کر کے، تجویز کرنا گوارا کریں گے، بشرط صرف یہ ہے کہ اس سے
 ان کی ذاتی اغراض کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچے x

باہم

اصول افادیت کس قسم کے ثبوت کے قابل ہے

پہلے کہا جا چکا ہے کہ انتہائی غایات کے مسائل ناقابل ثبوت ہوتے ہیں۔ ثبوت بالاستدلال کی ناقابلیت تمام اصول اولیہ میں مشترک ہے یہ اصول ہمارے علم کے مقدمات اولیہ ہوں یا ہمارے سیرت کے۔ ان میں سے مقدم الذکر چونکہ واقعات سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان میں ان قواعد کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے جو امور واقعہ پر حکم لگاتے ہیں مثلاً ہمارے حواس اور شعور باطنی۔ لیکن کیا ہم غایات علی کے مسائل میں بھی ان ہی قواعد کی طرف رجوع کر سکتے ہیں؟ اگر نہیں تو ہم کو ان کا علم کس دوسری قوت سے ہوتا ہے؟

دوسرے الفاظ میں غایات کے متعلق یہ سوال گویا یہ سوال ہے کہ کون سی اشیاء لائق خواہش ہیں؟ عقیدہ افادیت کا فتویٰ ہے کہ مسرت لائق خواہش ہے اور صرف یہی ایک ایسی چیز ہے جس کی بطور غایت کے خواہش کی جاسکتی ہے۔ باقی تمام چیزیں اس غایت کے وسیلہ کی حیثیت سے شتمی ہوتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس عقیدہ کا اقتضاء کیا ہونا چاہئے؟ یا بالفاظ دیگر اس کے دعوے کو ماننے کے لئے کن شرائط کا اہتمام لازمی ہے؟

ایک چیز کے قابل رویت (مرئی) ہونے کا جو ثبوت دیا جاسکتا ہے وہ یہی ہے کہ لوگ واقعات اس کو دیکھتے ہیں ایک آواز کے قابل سماعت (سموع) ہونے کی

ایک دلیل یہ ہے کہ اشخاص اس کو واقعاً سنتے ہیں۔ ہمارے تجربے کے دیگر ماخذ کا بھی یہی حال ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک ایک چیز کے قابل خواہش ہونے کا سب سے بڑا ثبوت جو پیش کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اگر وہ غایت جو افادیت اپنے لئے تجویز کرتی ہے عملاً یا نظراً غایت تسلیم نہ کی جائے، تو کوئی دلیل بھی ہم کو اس کا یقین نہیں دلا سکتی کہ وہ واقعی غایت ہے۔ اس بات کی کوئی وجہ بیان نہیں کی جاسکتی کہ مسرت عامہ قابل خواہش کیوں ہے سوائے اس کے کہ ہر شخص جہاں تک وہ اس کے ممکن الحصول ہونے پر یقین رکھتا ہے اپنی ذاتی مسرت کی خواہش کرتا ہے۔ چونکہ یہ واقعہ ہے اس لئے یہ نہ صرف اس خاص صورت حالات کا ممکن الوجود ثبوت ہے بلکہ اس سے زیادہ کوئی اور ثبوت اس امر کے لئے درکار نہیں ہو سکتا کہ مسرت ایک خیر ہے، یعنی یہ کہ ہر فرد کی مسرت خود اس کے لئے خیر ہے اور اس لئے مجموعی مسرت جملہ انسانوں کے لئے خیر ہے۔ اس طرح مسرت اپنے آپ کو مسرت کی غایات میں سے ایک غایت اور لہذا اخلاقیات کے معیاروں میں سے ایک معیار ثابت کر سکتی ہے +

مگر اس نے صرف اسی طریقہ سے اپنے آپ کو معیار وحید ثابت نہیں کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ثابت کرنے کے لئے اسی قاعدہ کی رو سے اس کو یہ دکھانا بھی لازمی ہے کہ انسان نہ صرف مسرت کی خواہش کرتا ہے بلکہ وہ کسی اور چیز کی خواہش نہیں کرتا۔ لیکن روزمرہ تجربہ شاہد ہے کہ وہ بعض ایسی اشیاء کی خواہش کرتا ہے جو مسرت سے بالکل مختلف ہوتی ہیں جہاںچہ وہ فیصلت و عدم زدیلت کی بھی اسی شدت کے ساتھ خواہش کرتا ہے جیسا کہ لذت اور عدم الم کی صحیح ہے کہ فیصلت کی خواہش اتنی عام نہیں جتنی کہ مسرت کی لیکن مقدم الذکر اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنی کہ موخر الذکر۔ اسی واسطے معیار افادیت کے مخالفین گمان کرتے ہیں کہ وہ یہ نتیجہ اخذ کرنے میں ہر طرح حق بجانب ہیں کہ مسرت کے علاوہ افعال انسانی کی اور بھی غایات ہیں اور یہ کہ مسرت ستائش و تحسان یا عدم تحسان کا معیار نہیں۔ لیکن کیا عقیدہ افادیت اس سے منکر ہے کہ لوگ نیکی کی خواہش کرتے ہیں یا کبھی اس نے اس خیال کی حمایت کی ہے کہ نیکی ایسی چیز نہیں جس کی

خواہش کی جائے ہرگز نہیں۔ بلکہ برخلاف اس کے اس کا نہ صرف یہ خیال ہے کہ فضیلت کی خواہش کرنی چاہئے بلکہ یہ کہ اس کی خواہش بغیر کسی ایسی غرض کے جو اس سے خارج ہے صرف اس فضیلت کی خاطر ہونی چاہئے۔ اٹلین افادی کی رائے ان اہل شرائط کے متعلق کچھ بھی ہو جو فضیلت کو فضیلت بنا دیتی ہیں اور خواہ کسی صورت میں یہ یامین (جیسا کہ وہ مانتے ہیں) کہ افعال و رجحانات صرف اس وجہ سے افضل ہوتے ہیں کہ وہ فضیلت کے سوا کسی دوسری غایت کو ترقی دیتے ہیں تاہم جب یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے اور جب اس قسم کے خیالات کی بنا پر یہ فیصلہ ہو جاتا ہے کہ فضیلت کیا ہے تب وہ فضیلت کو نہ صرف ان تمام اختیاء سے اعلیٰ سمجھتے ہیں جو ایک غایت کے لئے وسیلہ کی حیثیت سے نفع مند ہوتی ہیں بلکہ اس کے بعد وہ کسی اور غایت کو نظر انداز کر کے فرد کے لئے اس کے بالذات مفید ہونے کے ارکان کو ایک نفسیاتی امر تسلیم مانتے ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک نفس اس وقت تک اپنی صحیح حالت یعنی ایسی حالت میں نہیں ہوتا جو افادیت کے مطابق ہے یا الفاظ دیگر ایسی حالت میں نہیں ہوتا جو مسرت عامہ میں مدد ہو جب تک کہ فضیلت کو فی نفسہ قابل آرزو نہ مانے خواہ ایک صورت میں اس سے وہ مرغوب نتائج پیدا نہ ہوں جو ہمیشہ ہوا کرتے ہیں اور جن کی وجہ سے اس کو فضیلت قرار دیا گیا ہے اس رائے کو تسلیم کر لینے سے ہم کسی طرح بھی اصول مسرت سے منحرف نہیں ہوتے کیونکہ مسرت کے بہت سے اجزاء ہیں اور ہر ایک جزو فی نفسہ خواہش کے قابل ہے نہ اس لئے کہ وہ مجموعہ مسرت کو انعاماً مضافہ کر دیتا ہے۔ اصول افادیت کا اقتضاء یہ نہیں کہ ایک خاص لذت مثلاً موسیقی یا ایک خاص الم سے بریت مثلاً صحت کو ایک مجموعہ کے لئے جس کو مسرت کہا جاتا ہے وسیلہ مانا جائے اور صرف اسی حیثیت سے اس کی خواہش کی جائے۔ ان تمام کی بذاتہا اور لذاتہا خواہش کی جاتی ہے اور اسی لحاظ سے وہ قابل خواہش ہیں کیونکہ وسیلہ ہونے کے علاوہ وہ غایت کے جزو بھی ہیں۔ عقیدہ افادیت کے نزدیک فضیلت طبعاً اور اصلاً غایت کا جزو نہیں بلکہ اس میں ایسا ہونے کی قابلیت ہے اور ان لوگوں میں جو اس کو خود اس کے لئے محبوب رکھتے ہیں یہ غایت کی

جزو بن چکی ہے۔ یہ لوگ اس کی خواہش مسرت کے وسیلہ کی حیثیت سے نہیں کہتے بلکہ مسرت کے جزو کے طور پر +

اس بیان کو اور واضح کرنے کے لئے ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ فضیلت ہی ایک ایسی چیز نہیں جو فی الاصل ایک وسیلہ ہے اور جو اگر کسی دوسری چیز کے لئے وسیلہ نہ ہو تو غیر موثر رہتی بلکہ اس کی خواہش اور وہ بھی نہایت شد و مد کے ساتھ صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ یہ اس چیز کے ساتھ موزون ہو چکی ہے جس کے لئے یہ ایک وسیلہ ہے۔ مثلاً حب زر کے متعلق کیا کہا جائیگا؟ فی الحقیقت زر میں چکدار کنکروں کے ڈھیر سے زیادہ کوئی چیز قابل خواہش نہیں۔ اس کی قدر قیمت ان اشیاء کی قدر قیمت کی وجہ سے ہے جو اس سے خرید کی جاسکتی ہیں گو یا زر کی خواہش ان اشیاء کی خواہش ہے جن کے حامل کرنے کا یہ وسیلہ ہے۔ تاہم زحیات انسانی کے شدید ترین محرکات ہی میں سے نہیں بلکہ اکثر حالات میں اس کی بذاتہ خواہش کی جاتی ہے۔ اس کی ملکیت کی خواہش اس کے صرف کرنے کی خواہش سے قوی تر ہوتی ہے اور یہ اس وقت تک زیادہ ہوتی رہتی ہے جب وہ تمام خواہشات پوری ہو جائیں جو اس کے علاوہ دوسری غایات سے متعلق ہیں۔ جب نو بہت یہاں تک پہنچ جائے تب ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ زر کی خواہش نہ بحیثیت غایت کے ہے بلکہ بطور جزو غایت کے مسرت کا وسیلہ ہونے کی بجائے یہ خود فرد بشر کے تخیل مسرت کا جزو اعظم بن جاتا ہے۔ حیات انسانی کی دیگر دلچسپیوں مثلاً طاقت یا شہرت کے متعلق بھی یہی کہا جاسکتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک بلا واسطہ لذت کی کچھ مقدار ہوتی ہے جو کم از کم ان میں طبعی معلوم ہوتی ہے۔ زر میں یہ بات نہیں۔ مگر پھر بھی طاقت اور شہرت کی قوی ترین طبعی کشش دوسری خواہشات کے حصول میں ہماری بہت مدد کرتی ہے اور یہ حکم مضبوط اتلاف جو ان میں اور ہماری خواہش کی شے میں قائم ہو جاتا ہے ان کی بلا واسطہ خواہش کی اس شدت کا موجب ہوتا ہے جو اکثر اوقات ان کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے بعض اشخاص میں تو تمام خواہشات اس کے سامنے بیچ ہو جاتی ہیں۔ ان مثالوں میں وسائل

غایت کے جزو بن چکے ہیں اور یہ لمحاظ اہمیت ان تمام چیزوں پر فائق ہیں جو ان کے وسیلہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ جس چیز کی کچھ مدت قبل حصول مسرت کے لئے بطور آلہ کے خواہش کی جاتی تھی اب لہذا تھا قابل خواہش ہو گئی اور اس لئے اس کی خواہش اب بطور جزو مسرت کے کی جاتی ہے۔ ایک شخص اس کی شخص ملکیت ہی سے خوش کیا جاسکتا ہے یا کم از کم وہ خیال کرتا ہے کہ وہ اس طرح خوش کیا جاسکتا ہے اور اس کے حصول میں ناکام رہنے سے مفہوم۔ موسیقی سے رغبت یا محبت کی خواہش کی طرح اس کی خواہش بھی مسرت کی خواہش سے مختلف نہیں۔ وہ مسرت میں داخل و شامل ہے۔ وہ ان عناصر میں سے ہے جن سے مسرت کی خواہش مرکب ہوتی ہے۔ مسرت ایک مجرد تصور نہیں بلکہ ایک محسوس اور عینی کل ہے اور یہ اس کے بعض اجزاء ہیں۔ معیار افادیت ان کے ایسا ہونے پر صاد کرتا ہے اور ان کو منظر امتحان دیکھتا ہے۔ اگر قدرت اس قسم کے سامان ہمایہ کرتی کہ وہ اشیاء جو فی الاصل بے طرف اور غیر موثر ہیں مگر جو ہماری ابتدائی خواہشات کے حصول میں مہیا یا ان سے متعلق ہیں بالذات ایسی لذت کا باعث بن جائیں جو اپنے قیام اور شدت کے لحاظ سے وجود انسانی کے اس حصہ میں جس پر وہ حاوی ہیں زیادہ قابل قدر بن جائیں تو یہ زندگی بالکل حقیر ہو جاتی اور اس میں مسرت کے سرچشمے بہت کم ہوتے۔ تصور افادیت کے نزدیک مسرت اسی قسم کی کاجیز ہے۔ جلب لذت اور خالص دفع الم کے سوا اس کی کوئی اصلی خواہش یا محرک نہ تھا۔ مگر اس کے اس اختلاف کی وجہ سے اسے بذاتہ غیر محسوس کیا جاتا ہے اور اس حیثیت سے اس کی خواہش اتنی ہی شدت کے ساتھ کی جاتی ہے جتنی کہ کسی اور چیز کی۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ مال و زر، موسیقی، طاقت یا شہرت کی محبت ایک شخص کو اس سو سائی کے افراد کے لئے جس سے وہ تعلق رکھتا ہے ضرر رساں بنا سکتی اور اکثر بنادیتی ہے۔ برخلاف اس کے فضیلت کی بے غرض محبت کی افزائش سے بڑھ کر کوئی چیز اس کو سو سائی کے لئے رحمت نہیں بنا سکتی۔ اسی بنا پر معیار افادی ان دیگر کسی خواہشات کو اس حد تک برداشت کرتا اور محسن سمجھتا ہے

جس سے متجاوز ہونے کی حالت میں وہ مسرت عامہ کی افزائش میں مدد کرنے کے بجائے مضر ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی حیثیت سے افادیت فضیلت کی محبت کی ترقی کو مسرت عامہ کے لئے باقی تمام اشیاء میں سے سب سے زیادہ اہم قرار دیتی ہے۔

مندرجہ بالا بیانات کا اہل یہ ہے کہ مسرت کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش نہیں کی جاتی۔ لہذا اگر کسی چیز کی خواہش کسی اور غایت اور مسرت کے وسیلہ ہونے کی حیثیت کے علاوہ کسی اور حیثیت سے کی جاتی ہے تو اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ وہ چیز جزو مسرت بن چکی ہے اور جس وقت تک وہ چیز جزو مسرت نہیں بنتی اس وقت تک اس کی خواہش بھی لڑا ہوا نہیں ہوتی۔ جو لوگ فضیلت کی لڑا ہوا خواہش کرتے ہیں وہ یا تو اس لئے کرتے ہیں کہ اس کا شعور بذات خود انبساط کا مترادف ہے اور یا اس وجہ سے کہ اس کی عدم موجودگی کا شعور انقباض کا ہم معنی ہے تیسری صورت یہ ہے کہ یہ دونوں اسباب مجتہداً عمل کر رہے ہوں کیونکہ فی حقیقت انبساط و انقباض منفرداً نفاذ ہی پائے جاتے ہیں۔ یہ تقریباً ہمیشہ ساتھ ساتھ ملتے ہیں۔ لہذا ایک شخص حصول فضیلت کی نسبت سے انبساط محسوس کرتا ہے اور زیادہ حاصل نہ کر سکنے کی مناسبت سے انقباض۔ اگر ان میں سے ایک نہ انبساط کا باعث ہو نہ دوسرا انقباض کا تو وہ شخص فضیلت کی محبت یا اس کی خواہش نہ نہ کریگا، اور اگر کریگا تو ان منافع کی وجہ سے جو خود اس کو یا اس کے متعلقین کو حاصل ہوں گے +

اس تمام تقریر میں اس سوال کا جواب آگیا کہ اصول افادیت کس قسم کے ثبوت کا محل ہو سکتا ہے۔ اگر وہ رائے جو ہم نے بیان کی ہے نفسیاتی لحاظ سے درست ہے یعنی اگر فطرت انسانی اس پر مجبور ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کرتی جو نہ جزو مسرت ہے اور نہ اس کے حصول کا وسیلہ تو یہ ثابت کرنے کے لئے کہ صرف ان ہی اشیاء کی خواہش ہوتی ہے نہ کوئی ثبوت پیش کیا جاسکتا ہے اور نہ پیش کرنے ضرورت ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو مسرت ہی افعال انسانی کی غایت و حیدہ ہے اور اس کی افزائش ایک ایسا معیار ہے جس سے

تمام کردار انسانی جانچا جانا چاہیے۔ اس سے ہم نہایت یقین کے ساتھ اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ وہ اخلاقیات کا معیار ہے کیونکہ جزو ہمیشہ کل میں شامل ہوتا ہے۔

اب ہم کو صرف اس امر کا فیصلہ کرنا ہے کہ صورت حالات واقعی یہی ہے۔ یعنی یہ کہ انسان صرف اسی چیز کی لذت خواہش کرتا ہے جس کی موجودگی موجب انبساط اور عدم موجودگی باعث انقباض ہو۔ ظاہر ہے کہ اس تحقیق کو واقعات اور تجربے سے تعلق ہے جو تمام اسی قسم کے مسائل کی طرح شہادت کا دست نگر ہے۔ اس کا فیصلہ صرف ایسا شاق شعور ذات اور مشاہدہ ذات کر سکتا ہے جس میں دوسروں کے مشاہدات سے بھی مدد لی گئی ہو۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر غمازتوں کے ادب یا فن کی غیر جانبدارانہ طریقے سے جہاں بین کی جائے تو ظاہر ہو جائے گا کہ ایک چیز کی خواہش کرنا اور اس کو موجب انبساط یا فائدہ سے نفرت کرنا اور اس کو موجب انقباض محسوس کرنا غیر منطقی بلکہ ایک ہی شے کے دو رخ ہیں۔ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک ہی نفسیاتی امر سلم کو بیان کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ یعنی یکہ ایک چیز کو قابل خواہش خیال کرنا اور اس کو موجب انبساط یا فائدہ ایک ہی بات ہے (اس لئے اس حالت کے جہاں اس کی خواہش نتائج کی غرض سے کی جائے) کسی چیز کی اس کے تصور کے موجب انبساط ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے خواہش کرنا طبیعی اور عقلی ناممکنات سے ہے۔ ہمارے نزدیک یہ خیال اس قدر صریح اور بدہی ہے کہ اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اب ان تمام بیانات کے بعد اعتراض یہ نہ ہوگا کہ ہم انبساط یا عدم انقباض کے علاوہ کسی اور چیز کی بھی خواہش کر سکتے ہیں بلکہ یہ ہوگا کہ اگر وہ اور خواہش دو مختلف چیزیں ہیں اور یہ کہ ایک سلم صاحب فضیلت شخص یا ایسا شخص جس کی اغراض مقررہ ہوں اپنے مقاصد کی تکمیل میں سامی رہتا ہے اور اس انبساط کی بدواہ نہیں کرتا جو اس کو اس سے حاصل ہوتا ہے یا جس کی وہ امید رکھتا ہے۔ یہ انبساط اگر اس کی سیرت میں تغیر کی وجہ سے یا اس کی انفعالی اور کار پذیر حیات کے زوال کے باعث کم بھی ہو جائے یا وہ انقباض

جو ان اغراض کے حصول کی سعی کا نتیجہ ہوا بہت بڑھ جائے تب بھی وہ ان ہی کے مطابق عمل کرنے پر ثابت قدم رہتا ہے۔ ہم کو یہ تمام باتیں تسلیم ہیں اور کسی جگہ ہم نے ان کو نہایت یقین اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور ارادہ جو ایک فعلی اور کارکن کیفیت و حالت ہے خواہش سے جو ایک انفعالی اور کار پذیر صیغہ ہے مختلف ہے۔ ارادہ درحقیقت خواہش کی ایک فرع ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ کچھ مدت بعد یہ جڑ پکڑ لے اور اصل سے علیحدہ ہو جائے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات عادی اور عیالی مقصد و غرض کی حالت میں اس چیز کا اس لئے ارادہ کرنے کی بجائے کہ ہم کو اس کی خواہش ہے اکثر اس کی خواہش صرف اس لئے ہوتی ہے کہ ہم اس کا ارادہ کرتے ہیں۔ مگر یہ اس معمولی اور عام واقعہ کی مثال ہے جسے قوت عادت کہا جاتا ہے اور لہذا کسی طرح بھی اسے نیک افعال کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا جاسکتا۔ اکثر کام جو منقرض عن الطریق ہوتے ہیں اور جن کو ایک شخص پہلے کسی اور وجہ سے کرتا تھا اب عادت کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہ کام دیدہ و دانستہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے ہو چکنے کے بعد ہم کو اس کا شعور ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ کام ارادہ شعوری کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن اس حالت میں ارادہ عادت بن چکا ہے اور صرف عادت ہی کی قوت سے وہ اپنا عمل عہدہ ی ترجیح کے علی الرغم کرتا ہے جیسا کہ اکثر ان لوگوں کی حالت ہوتی ہے جنہوں نے اپنے آپ کو بیچ یا مضر افعال کا عادی بنالیا ہو۔ دوسری اور آخری صورت وہ ہے جس میں ایک خاص حالت میں ارادے کا عادی فعل دوسری حالتوں میں عام نیت کے مخالف اور متفاد نہیں ہوتا بلکہ اس کے عین مطابق ہوتا ہے مثلاً ایک سلم صاحب فضیلت اور ان تمام اشخاص کی حالت جو عہدہ اور بالذات ایک خاص غایت کی متابعت کرتے ہیں۔ ارادہ اور خواہش کا یہ امتیاز ایک مستند اور بہت اہم نفسیاتی امر واقعی ہے۔ لیکن واقعہ صرف اس قدر ہے کہ ہماری فطرت کے دیگر اجزاء کی طرح ارادہ بھی نہایت آسانی کے ساتھ عادت کے تابع فرمان ہو سکتا ہے اور یہ کہ ہم ایسے کام کا محض عادت کی وجہ سے ارادہ کر سکتے ہیں جس کی لذت خواہش نہیں کرتے

یا جس کی ہم میں خواہش صرف اس لئے ہوتی ہے کہ ہم اس کا ارادہ کرتے ہیں۔ یہ کہنا بھی حقیقت سے بعید نہیں کہ ارادہ شروع شروع میں خواہش ہی کا نتیجہ ہوتا ہے جس میں انقباض کی قوت مدافعت اور انبساط کی قوت جذبہ دونوں شامل ہیں۔ اب اس شخص کی حالت پر غور نہ کرنا چاہئے جس کا افعال صالحہ کا ارادہ مستحکم ہو چکا ہے بلکہ اس شخص کی حالت پر نظر ڈالنی چاہئے جس میں یہ ارادہ بھی ضعیف ہے جو دوسو سوں سے مغلوب ہو سکتا ہے اور جس پر کلی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ سوال یہ ہے کہ کن وسائل سے اس کی تقویت کی جاسکتی ہے؟ نیک بننے کا ارادہ جب یہ کافی قوت میں موجود نہ ہو کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے؟ صرف اس طرح کہ اس کو فضیلت کی خواہش یا اس کے وجود کو موجب انبساط اور اس کی عدم موجودگی کو باعث انقباض خیال کرنے پر مجبور کیا جائے۔ افعال صالحہ کو انبساط اور افعال شنیعہ کو انقباض سے متعلق کرنے یا اس شخص کے تجربے میں مقدم الذکر انبساط اور موخر الذکر انقباض کو واضح کرنے اس پر زور دینے اور اس کو ذہن نشین کرانے یہی سب سے نیک بننے کے ارادے کو براہِ نیکو کرنا ممکن ہے۔ یہ ارادہ راسخ ہو جانے کے بعد انبساط و انقباض کے خیال کے بغیر بھی اپنا عمل کرتا رہتا ہے۔ ارادہ گویا خواہش کا بیج ہے جو اپنے والد کے علاقہ سے نکل کر عادت کے زیرِ نگین ہو جاتا ہے اور وہ چیز جو عادت کا نتیجہ ہے کسی طرح بھی بذاتِ ہا خیر ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ اگر خوشگوار یا الم انگیز اختلافات (جو فضیلت کی طرف لے جاتے ہیں) کے اثر پر فعل کی غیر غلطانہ مداومت کے متعلق اس وقت تک اعتماد نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ عادت اس کی پشت و پناہ نہ بنے تو اس خواہش کی ضرورت نہ تھی کہ فضیلت کی غایت انبساط و انقباض سے آزاد ہو جائے احساس اور کردار دونوں میں عادت ہی ایک ایسی چیز ہے جو ان دونوں کو متیقن کر دیتی ہے۔ دوسروں کے لئے اپنے احساسات اور کردار پر اعتماد کرنے کی قابلیت ادا اپنے لئے اپنی ذات کے احساسات اور کردار پر بھروسہ کرنے کی صلاحیت کی اہمیت کی بناء پر افعال صالحہ کے ارادے کو اس عادی

آزادی کے درجے تک ترقی دینی چاہئے۔ دوسرے لفظوں میں ارادے کی یہ حالت ایک چیز کے لئے وسیلہ ہے، بذاتہ یا غیر نہیں، اور یہ اس عقیدہ کے مخالف نہیں کہ کوئی چیز بھی نفع انسان کے لئے اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ یا تو بذات خود موجب انبساط نہ ہو یا حصول انبساط یا دفع انقباض کا ایک وسیلہ نہ ہو۔

لیکن اگر یہ عقیدہ درست ہے تو اصول افادیت ثابت ہو گیا۔ یہ درست ہے یا نہیں اس کا فیصلہ ہم متاثر قاری کے غور و خوض پر چھوڑتے ہیں۔

پانچواں باب

عدالت اور افادیت کا تعلق

فکر کے ہر دور میں عدالت کے تصور نے افادیت کے صواب و خطا کے معیار تسلیم کئے جانے کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کی ہیں۔ لفظ عدالت فوراً اور یقین کے ساتھ ایک قوی تاثر اور بظاہر واضح اور اک کوستحضر کرتا ہے۔ اکثر فلاسفہ کے نزدیک یہی تاثر و ادراک اشیاء کی ایک ذاتی اور طبعی صفت پر دال ہیں اور ان ہی سے ثابت ہو سکتا ہے کہ کائنات میں عدل کا ایک مطلق وجود ہے جو ہر قسم کے مصالح سے جنسا تمیز اور تصور امتضا دے لیکن جو (جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے) انجام کار و حقیقت اس سے الگ نہیں x

ہمارے دیگر اخلاقی حاشیات کی طرح یہاں بھی اصلیت اور قوت و جوب میں کوئی لازمی علاقہ نہیں۔ اگر ایک احساس فطرت کا حلیہ ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تمام تحریکات جو اس کا نتیجہ ہوں گی جائز ہیں۔ عدالت کا احساس ایک عجیب و غریب جبلت بھی مگر بھر بھی اس کو اور جبلتوں کی طرح عقلی تصرف اور تہذیب کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ہم میں عقلی جبلتیں ہیں جو ایک خاص طریق پر حکم لگانے میں ہماری ہدایت کرتی ہیں اور بعض حیوانی جبلتیں ہیں جو ایک خاص طرز عمل کی طرف رہنما ہوتی ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ مقدم الذکر اپنے

حاطہ عمل میں موخر الذکر سے ان کے پنے دائرہ اثر میں زیادہ بری عن الخطا ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ مقدم الذکر غلط حکم کا باعث ہوں جیسا کہ ممکن ہے کہ موخر الذکر غلط افعال کے موجب بنیں۔ لیکن اگرچہ عدالت کے طبعی احساس کے وجود پر یقین رکھنا اور اس کو کردار کا آخری معیار تسلیم کرنا دو مختلف چیزیں ہیں مگر فی الواقع دونوں میں بہت کچر تعلق ہے۔ بنی نوع انسان ہمیشہ اس بات کو ماننے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ ایک ایسا شخصی اور ذاتی احساس جس کی کسی اور طرح توجیہ ممکن نہیں کسی خارجی حقیقت کو منکشف کرتا ہے۔ اس وقت ہمارا مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا وہ حقیقت جو احساس عدالت کے مقابل ہے اس قسم کے انکشاف کی محتاج ہے بھی کہ نہیں اور یہ کہ کسی فعل کی عدالت یا عدم عدالت ایک مخصوص اور اس کی دیگر صفات سے میسر صفت ہے یا یہ کہ یہ ان صفات میں سے بعض کا ایک مجموعہ ہے جو ایک خاص صورت میں نمودار ہوا ہے۔ اس تحقیق کے لئے اس امر پر غور کرنا لازمی ہے کہ آیا عدالت یا عدم عدالت کا احساس جنسا رنگ یا ذائقہ کے مشابہ ہے یا یہ ایک طبعی احساس ہے جو اور احساسات کے اجتماع سے بنتا ہے۔ یہ تمام غور و خوض اس لئے اور کبھی لازمی و ضروری ہے کہ عوام الناس کے نزدیک خارجی حیثیت سے عدالت کے ادا عام مصلحت کے حاطہ عمل کے بعض حصے سے منطبق ہیں۔ لیکن چونکہ عدالت کا ذہنی احساس اس احساس سے مختلف ہوتا ہے جو معمولی مصلحت سے تعلق رکھتا ہے اور موخر الذکر کی بعض انتہائی حالتوں کے سوا اپنے اقتضات کے لحاظ سے زیادہ دلجمی ہوتا ہے اس لئے لوگوں کے لئے عدالت کو عام افادیت کی ایک نوع یا فرع سمجھنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ نتیجہ اس اشکال کا یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کی اعلیٰ قوت و جواب کے لئے کسی اور سرچشمہ کی تلاش میں پڑ کر گمراہ ہو جاتے ہیں۔ اس مسئلے پر روشنی ڈالنے کے لئے عدالت و عدم عدالت کی خصوصیت امتیازی کی تحقیق و تفتیش ضروری ہے یا یہ کہ وہ کون سا وصف ہے اور آیا کوئی ایسا وصف ہے بھی جس سے وہ تمام مختلف افعال جنہیں غیر عادلانہ کیا جاتا ہے متصف کئے جاتے ہیں (وجہ یہ ہے کہ دیگر صفات اخلاقی کی طرح عدالت کو بھی

اس کی ضد سے سمجھانا جاتا ہے) اور جو ان کو کردار کے ان شعبوں سے متمیز کرتا ہے جنہیں غیر متضمن قرار دیا جاتا ہے لیکن جنہیں یہ مخصوص نام نہیں دیا جاتا۔ اگر ہر اس چیز میں جس کو لوگ عادلانہ یا غیر عادلانہ کہتے ہیں ایک مشترک صفت یا مجموعہ صفات موجود ہو تب ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ آیا اس صفت یا مجموعہ صفات میں ایک ایسے حائثہ کامر کرنے کی قابلیت ہے جس کی مخصوص نوعیت و شدت ہماری جذبی فطرت کے قوانین کلیہ کے مطابق ہے یا یہ کہ یہ حائثہ ناقابل توجیہ ہے اور اس لئے اس کو قدرت کا عطیہ سمجھا جائے۔ اگر صورت حالات مقدم الذکر ہے تو اس مسئلہ کو حل کرنے سے اصلی مشکل بھی حل ہو جاتی ہے اور اگر موخر الذکر ہے تو ہم کو کسی دوسرے طریق تحقیق کی طرف رجوع کرنا پڑیگا +

مختلف اشیاء کی مشترک صفات کو معلوم کرنے کے لئے چند معنی مثالوں کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ لہذا ہم کو ان مختلف طرق عمل اور امور و جمہات انسانی کے ان نظامات کی طرف توجہ کرنی چاہئے جن کو عام یا مروج رائے میں عادلانہ یا غیر عادلانہ کہتے ہیں۔ وہ اشیاء جو ان حالات کو براہ کینہہ کرتی ہیں اور جو ان ناموں کے ساتھ متعلق ہیں بہت ہی مختلف و متفرق نوعیت کی ہیں۔ ہم کسی ترتیب کو ملحوظ رکھے بغیر ان پر سرسری نظر ڈالینگے +

اول۔ کسی شخص کو اس کی ذاتی حریت اس کے مال یا ہر اس چیز سے جو قانوناً اس کی ملکیت میں ہو محروم کرنا اکثر غیر عادلانہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہ عادلانہ اور غیر عادلانہ کی اصطلاحات کے معین استعمال و اطلاق کی مثال ہے۔ یعنی یہ کہ کسی کے قانونی حقوق کا احترام کرنا عدالت کے عین مطابق اور ان کو نظر انداز کرنا غیر عدالت میں شامل ہے۔ مگر یہ محکم بہت سے متشکیات رکھتا ہے جو عدالت اور غیر عدالت کی دوسری صورتوں کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ جو شخص قانونی حقوق سے محروم کیا جا رہا ہے ان تمام حقوق کو کھو چکا ہو۔ اس حالت کی طرف ہم غمخیز بہ توجہ کریں گے۔ لیکن

دوم۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ قانونی حقوق جن سے وہ محروم کیا جا رہا ہے فی الحقیقت ایسے ہوں کہ اس کو ان کا مالک نہ ہونا چاہئے تھا۔ بالفاظ دیگر جس

قانون کے مطابق وہ ان حقوق کا دعویٰ کر رہے ہو۔ جب صورت حال یہ ہو
یا جب (جو ہمارے لئے ایک ہی بات ہے) اس کو ایسا فرض کیا گیا ہو تو عدالت
وغیر عدالت کے فیصلہ میں اختلاف آرا کا ہونا لازمی امر ہے۔ بعض کا عقیدہ ہے
کہ کسی شہری کو کسی قانون کی نافرمانی نہ کرنی چاہئے، وہ قانون کیسا ہی برا ہو اور یہ کہ یہ
مخالفت اگر اس کا اظہار ضروری اور لازمی ہو صرف اس غرض سے ہونی چاہئے
کہ مناسب اور اہل حاکم اس کو بدل دے۔ یہ رائے (جو نوع انسانی کے اکثر ممتاز
مفسنوں کو مجرم قرار دیتی ہے) اور جو مفید جمعیاتوں کی ان ہتیاروں سے حفاظت کرتی
ہے جو موجودہ صورت حالات میں ان کے خلاف کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جاسکتے
تھے) ان لوگوں کی ہے جو محض مصلحت اور خصوصاً نوع انسانی کے مشترک مفاد کے
لئے قانون کی پیروی کے حاسہ کو محفوظ و معصوم رکھنے کی اہمیت کی بنیاد پر اس کے
حامی ہیں۔ اس کے برخلاف بعضوں کا خیال ہے کہ ہر وہ قانون جو فاسد ثابت
ہو چکا ہے اس قابل ہے کہ بلا خوف و ملامت اس کی نافرمانی کی جائے خواہ ہم اس کو
عرف عام میں غیر عادلانہ نہ کہیں بلکہ وہ صرف غیر مناسب کی فہرست میں داخل
ہو۔ پھر ایک گروہ ایسا بھی ہے جو نافرمانی کو صرف غیر عادلانہ قوانین تک محدود کرتا
ہے۔ ان کے مقابلے میں ایک جماعت کا دعویٰ ہے کہ تمام نامناسب قوانین
غیر عادلانہ ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر قانون نوع انسان کی فطرتی حریت پر
کچھ نہ کچھ بندشیں عاید کرتا ہے جو بالکل انصاف کے خلاف ہوتی ہیں اگر ان سے
کچھ فائدہ مقصود نہ ہو، اور انجام کار ان کی وجہ سے نفع حاصل نہ ہو۔ آرائے کے اس
اختلاف کے باوجود یہ متفق علیہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر عادلانہ قوانین کا وجود ممکن
نہیں اور اس لئے قانون عدالت کا آخری معیار نہیں ہو سکتا۔ برخلاف
اس کے یہ ایک شخص پر وہ میر بانیاں کر سکتا ہے اور دوسرے شخص پر وہ بلائیں
نازل کر سکتا ہے جو عدالت کے بالکل منافی ہیں۔ لیکن ایک قانون کو غیر عادلانہ
کہنے کی وجہ بعینہ دہی ہوتی ہے جو قانون کی نافرمانی کو غیر عادلانہ کہنے کی ہے۔
یعنی یہ کہ دونوں صورتوں میں کسی نہ کسی شخص کے حقوق پامال ہو رہے ہیں
لیکن چونکہ اس خاص حالت میں ان حقوق کو قانونی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے

انہیں اخلاقی حقوق کے نئے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ نتیجہ اس تمام بحث کا یہ ہے کہ اس دوسری صورت کو غیر عادلانہ اس لئے کہتے ہیں کہ ہم اس شخص کو اس چیز سے محروم کرتے ہیں جو اس کا اخلاقی حق ہے x

سوم۔ کسی شخص کا اس چیز (یہ ابھی ہو یا بری) کو حاصل کرنا جس کا وہ مستحق ہے عام طور پر عادلانہ مانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کا ایک ایسے نفع کو حاصل کرنا جس کا وہ استحقاق نہیں رکھتا یا ایسی معیبت کو برداشت کرنا جس کا وہ مستوجب نہیں غیر عادلانہ کہلاتا ہے۔ غالباً یہ عدالت کے اس تصور کی واضح ترین اور سب سے زیادہ تاکید کی صورت ہے جو عوام کے ذہن میں ہوتا ہے۔ اب اس میں چونکہ استحقاق پر زور دیا جاتا ہے اس لئے سوال ہو سکتا ہے کہ استحقاق کسے کہتے ہیں؟ عام طور پر اس شخص کو نیکی کا مستحق اس وقت سمجھا جاتا ہے جب وہ نیک کام کرے اور اس کو بدی کا مستوجب اس وقت گردانتے ہیں جب وہ برے کام کرے۔ زیادہ مخصوص معنوں میں یوں کہنا چاہئے کہ وہ نیکی کا ان اشخاص کی طرف سے مستحق ہوتا ہے جن کے ساتھ وہ نیک سلوک کرے یا کر چکا ہو اور برائی کا ان اشخاص کی جانب سے جن کے ساتھ اس نے بدی کی ہو۔ بدی کے بدلے نیکی کرنے کو کسی عہد میں بھی عدالت نہیں کہا گیا۔ برخلاف اس کے اس کو ایک ایسی صورت تسلیم کیا جاتا ہے جس میں عدالت کے مطالبات کو دیگر اغراض کی خاطر نظر انداز کر دیا گیا ہے +

چہارم۔ کسی کے ساتھ نقص عہد کرنا یعنی معاہدات کو یہ بالکل صریحی ہوں یا ضمنی توڑنا یا ان امیدوں پر جو ہمارے کردار کی وجہ سے بند ہی ہوں یا کم از کم جن کو ہم نے دید و دانستہ اور عہد پیدا کیا ہو پانی پھر یقیناً غیر عادلانہ ہے۔ عدالت کے مذکورہ واجبات کی طرح اس کو بھی اطلاقی نہیں کہہ سکتے۔ صرف اتنا سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ عدالت کے دیگر قوی تر واجبات یا اس شخص کے ایسے کردار سے منسوخ ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے درائض سے سبکدوش اور جس کے سبب سے اس شخص کے مترقبہ منافع ضبط ہو چکے ہوں x

پنجم۔ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ جانبداری یعنی کسی شخص پر دوسرے کے

مقابلے میں مہربانی کرنا یا اس کو دوسرے پر ترجیح دینا اور اس حالیکہ یہ مہربانی یا ترجیح بے عمل ہو عدالت کے بالکل بنیانی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوتا ہے خود غیر جانبداری کا فرائض میں شمار نہیں ہوتا بلکہ یہ کسی اور فرائض کا ذریعہ و وسیلہ ہوا کرتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ سلم ہے کہ مہربانی اور ترجیح ہمیشہ مذموم اور قابل ملامت نہیں ہوا کرتے۔ جن حالات میں انہیں برا کہا جاتا ہے وہ مستثنیات ہیں نہ کہ اصول۔ اگر ایک شخص اپنے افراد خاندان یا دوستوں کو غیروں پر فوقیت نہ دے تو کوئی بھی اس کی تعریف نہ کرے گا، بلکہ الٹا اسے برا کہا جائیگا خاص کر اس حالت میں کہ اس کے ایسا کرنے سے کوئی اور فریضہ نظر انداز نہیں ہوتا۔ پھر اگر کوئی شخص محبت قائم کرنے رشتہ داری پیدا کرنے یا مصاحب کی تلاش میں کسی ایک شخص کو دوسرے پر ترجیح دے تو اسے برا نہیں جاسکتا۔ جہاں حقوق کا سوال ہو وہاں غیر جانبداری یقیناً واجب ہے لیکن یہ حق بحقدار رسالین عام فرض میں شامل ہے۔ مثلاً ایک عالم کے لئے لازمی ہے کہ وہ غیر جانبدار ہو، کیونکہ اس پر واجب ہے کہ وہ اور باتوں کو ملحوظ رکھے بغیر متنازع فیہ چیز حقدار کے حوالے کر دے۔ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جہاں غیر جانبداری شخص استحقاق سے متاثر ہونے کے ہم معنی ہوتی ہے مثلاً ان لوگوں میں جو بحیثیت منصف معلم یا والدین کے انعام یا سزا دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض حالتوں میں یہ مجبور کے مفاد کے خیال رکھنے کے برابر ہوتی ہے مثلاً کسی سرکاری ملازمت کے لئے امیدوار کے انتخاب کرنے میں مختصر یہ کہ غیر جانبداری بحیثیت اس کے کہ یہ عدالت کے واجبات میں سے ہے مترادف ہوتی ہے اس بات کے کہ صرف وہ باتیں اور خیالات اثر آفریں ہوں جو واقعہ زیر غور میں اثر آفریں ہونی چاہئیں اور یہ کہ ان تحریکات کی مخالفت ہو جو جائز اثرات کے پیدا کردہ کردار سے مختلف افعال کا باعث ہوں x

غیر جانبداری کے تصور کا تقریباً ہم جنس تصور مساوات کا ہے۔ یہ عدالت کے تصور اور عمل دونوں میں بحیثیت ایک جزو کے شامل ہے بلکہ اکثر اشخاص کے نزدیک تو یہ عدالت کی گویا جان ہے۔ لیکن یہاں بھی مختلف اشخاص کے

ذہنوں میں عدالت کا تصور اور صورتوں سے زیادہ مختلف ہوتا ہے، اور ہمیشہ ان اختلافات میں یہ افادیت کے تحلیل کے مطابق ثابت ہوتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ مساوات عدالت کا نتیجہ ہے، سوائے اس حالت کے جہاں وہ خیال کرتا ہے کہ مصلحت عدم مساوات کی متقاضی ہے۔ ہر شخص کے حقوق کی حفاظت کی عدالت ان لوگوں کو بھی تسلیم ہے جو نفس حقوق میں ظالمانہ عدم مساوات کے حامی ہیں۔ محکوم مالک میں بھی کم از کم نظری طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ غلام کے حقوق (وہ جیسے کچھ بھی ہوں) بھی اسی قدر قابل احترام ہونے چاہئیں جیسے کہ آقا کے اور یہ کہ وہ حاکم جو ان کو برا بر سختی کے ساتھ نافذ نہ کرنے بلحاظ عدالت کے ناقص ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی شعائر اجتماعیہ کو جو غلاموں کے لئے کوئی حق چھوڑتے ہی نہیں، کوئی شخص بھی غیر عادلانہ خیال نہیں کرتا، صرف اس وجہ سے کہ وہ خلاف مصلحت نہیں سمجھے جاتے۔ جن لوگوں کے نزدیک افادیت فرق مراتب کی متقاضی ہے وہ دولت اور معاشرتی مراعات کی غیر مساوی تقسیم کو غیر عادلانہ نہیں کہتے۔ لیکن وہ لوگ جو اس عدم مساوات کو غیر مناسب خیال کرتے ہیں وہ اس کو غیر عادلانہ بھی کہتے ہیں۔ جو شخص حکومت کو ضروری سمجھتا ہے وہ میجر ٹریڈوں کو وہ اختیارات دینے کو غیر عادلانہ کہیگا، جو اور لوگوں کو نہیں دئے جاتے۔ جو لوگ نظریات مساوات کے طرفدار ہیں وہ بھی عدالت کے مسائل کے متعلق اپنی ہی مختلف رائیں رکھتے ہیں، جتنی کہ مصلحت کے متعلق۔ بعض اشتر کی قوم کی محنت کے محاصل کو مساوات نامہ کے علاوہ کسی اور اصول پر تقسیم کرنے کو بھی غیر عادلانہ کہتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں بعض کا عقیدہ ہے کہ ان محاصل میں سب سے بڑا حصہ ان لوگوں کا ہے جن کی ضروریات زیادہ ہیں۔ پھر ایک اور جماعت کہتی ہے کہ جو سب سے زیادہ محنت کرتے ہیں، یا جن کے ہاں کی پیداوار زیادہ ہے یا جن کی خدمات قوم کے لئے زیادہ قابل قدر ہیں وہ ان محاصل میں سے بڑے حصے کا، بجا طور پر مدعو کر سکتے ہیں۔ ان مختلف آراء میں سے ہر ایک کی جانب سے طبعی عدالت کی طرف مراءفہ کیا جاسکتا ہے۔

عدالت کی اصطلاح کے ان متناقض اور متضاد اطلاقات (جن کے باوجود اس کو مبہم نہیں کہا جاتا) میں کسی ایسے ذہنی رابطہ کو معلوم کرنا امر دشوار ہے جس کی وجہ سے وہ سب ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہوں یا جس پر وہ اخلاقی حاسہ موقوف ہو جو اس کے ساتھ متعلق ہے۔ ممکن ہے کہ اس انتشار کو رفع کرنے میں لفظ Just (جو عربی اصطلاح عدل کے ہم معنی ہے) کی اس تاریخ سے کچھ مدد ملے جو اس کی تصریف سے معلوم ہوتی ہے۔

تمام زبانوں میں نہیں تو اکثر زبانوں میں لفظ Just کے مقابل کے لفظ کی تصریف سے پتہ چلتا ہے کہ یہ دراصل یا تو ایجابی قانون سے تعلق رکھتا ہے یا اکثر صورتوں میں اس چیز سے جو قانون کی ابتدائی صورت ہے یعنی رسم و رواج۔ چنانچہ Justum اصل میں Jussum کی ایک صورت ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو مرتب و منظم ہے۔ Jus کی بھی یہی اصلیت ہے۔ یونانی لفظ Δικαλον (Dikalon) فی الحقیقت Δίκη سے مشتق ہے اور یونان کے کم از کم تاریخی قرون اس کے بڑے معنی مقدمہ قانونی تھے اگرچہ فی الاصل اس سے کام کرنے کا طریقہ یا طرز مراد لی جاتی تھی۔ لیکن جلد ہی اس کے معنی ایک مقرر طرز یعنی اس طرز کے ہو گئے جن کو مسلمہ مذہبی عدالتی یا سیاسی احکام نے مقرر و نافذ کیا ہے۔ جرمن لفظ Recht جس سے انگریزی الفاظ Right اور Righteous مشتق ہیں قانون کا ہم معنی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ Recht کے اصلی معنی قانون کی طرف نہیں بلکہ سیدہ بین کی طرف اشارہ کرتے تھے جس طرح Wrong اور اس کے لاطینی ہم معنی الفاظ کے معنی "مردڑا ہوا" کے تھے۔ اسی سے استدلال کیا جاتا ہے کہ Right دراصل قانون کا ہم معنی نہ تھا بلکہ برعکس اس کے قانون Right ہم معنی تھا بہر کیف Recht اور Droit کے معنی سداً صرف ایجابی قانون تک محدود ہو گئے اگرچہ اخلاقی استقامت کے لئے بہت سی ایسی چیزیں کی ضرورت ہوتی ہیں جو قانون نہیں۔ اس واقعہ سے اخلاقی تصورات کی اصلی نوعیت کا پتہ چلتا ہے اور اگر اس کا اشتقاق اس کے برعکس بھی ہوتا تب بھی یہ واقعہ اسی قدر اہم رہتا۔ فرانسیسی زبان میں اب بھی La justice عدالت قانونی کے لئے مسلمہ اصطلاح ہے۔ ہمارے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ قانون کی مطابقت عدالت کے تصور کی

تشکیل میں اجماعی اور اساسی عنصر تھا۔ مہرانیوں میں مسیحیت کے آغاز تک عدالت اور قانون کی مطابقت ہم معنی الفاظ تھے اور اس قوم میں یہ کوئی عجیب بات بھی نہ تھی جس کے قوانین ان تمام معاملات پر حاوی ہوتے تھے جن میں احکام کی ضرورت ہوتی تھی اور جس کے نزدیک یہ قوانین ایک اعلیٰ ہستی کی جانب سے نازل ہوتے تھے۔ لیکن اور اقوام اور خصوصیت کے ساتھ یونانی اور رومن جو جانتی تھیں کہ ان کے قوانین دراصل انسانوں کے بنائے ہوئے ہیں اور انسان ہی اب تک ان کو بنا رہے ہیں، وہ اس بات کے اعتراف سے نہ ڈرتے تھے کہ انسان برے قوانین بنا سکتے ہیں اور یہ کہ وہ لوگ ایک کام کو قانون بنا کر سکتے ہیں جس کو اگر دوسرا شخص بغیر قانون کو پشت پناہ بنائے کرے تو غیر عادل کہلائے۔ درآن حالیکہ دونوں کے محرکات عمل ایک ہی ہوں۔ اس طرح عدم عدالت کا حاشہ تمام قوانین کی نافرمانی سے نہیں بلکہ صرف ان قوانین کی خلاف ورزی سے متعلق ہو گیا جو فی الواقع ہونے چاہئیں اور ان میں وہ قوانین بھی شامل و داخل ہو گئے نہ وجود ہونے چاہئیں تھے لیکن واقعہ موجود نہ تھے یہ پھر اس میں تمام وہ قوانین شامل ہو گئے جن کے متعلق خیال ہوا کہ وہ جیسے کہ ہونے چاہئیں تھے ویسے نہیں اس طریقے سے قانون اور اس کے احکام کا تصور اس وقت بھی عدالت کے تصور میں جزو غالب تھا جب مردہ قوانین اختیار تسلیم نہ کئے جاتے تھے۔

یہ سچ ہے کہ بنی نوع انسان عدالت اور اس کے واجبات کے تصور کا اطلاق اکثر ان باتوں پر کرتے ہیں جو نہ قانون کے تحت میں ہوتی ہیں اور نہ یہ پسند کیا جاتا ہے کہ وہ ہوں۔ کوئی شخص یہ پسند نہیں کرنا کہ قوانین اس کی خانگی زندگی میں مداخلت کریں۔ لیکن ان کے ساتھ ہی ہر شخص یہ تسلیم کرتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں ایک شخص اپنے آپ کو عادل یا غیر عادل ثابت کر سکتا اور کرتا ہے۔ مگر اس صورت میں بھی اس حکم کی نافرمانی کا تصور کسی قدر دوسری صورت میں باقی رہتا ہے جس کو قانون ہونا چاہئے۔ ہمارے لئے یہ بات ہمیشہ مسرت کا باعث ہوتی ہے کہ وہ افعال جن کو ہم غیر عادلانہ کہتے ہیں کرنے والے کو کیفر کردار کو پہونچائیں، اگرچہ ہم یہ مناسب نہیں سمجھتے کہ یہ سلوک کسی ماکم کی طرف سے ہو۔ ہم اپنی اس تشنگی سے صرف ان تکالیف کی وجہ سے دست بردار ہوتے ہیں جو اس سے پیدا ہوتی ہیں۔

چھوٹی چھوٹی اور معمولی باتوں میں بھی عادلانہ کردار کی تقویت اور غیر عادلانہ کے استیصال کو دیکھ کر ہم خوش ہوتے بشرطیکہ ہم بعض وجوہ سے سمجھ سکیں کہ اس شخص کو اختیار دینا خدشہ و اندیشہ سے خالی ہوتا ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص کو از روئے عدل ایک خاص کام کرنا چاہئے تو ہم اپنے مافی الضمیر کو عام طور پر ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں کہ اس شخص کو اس کام کے کرنے پر مجبور کرنا چاہئے۔ ہم اس فرض کو ایک صاحب اختیار شخص کی مدد سے ادا ہوتا دیکھ کر خوش ہوتے۔ اگر ہم دیکھتے ہیں کہ قانون کے ذریعہ سے اس کا نفاذ نامناسب ہے تو ہم کو اس مجالیت پر افسوس ہوتا ہے۔ ہم عدم عدالت کو ایک آفت خیال کرتے ہیں اور ہم ذاتی صدائے احتجاج اور جہور کی ناراضگی سے تصور وار پر زور ڈال کر اس کی اصلاح کی کوشش کرتے ہیں۔ لہذا عدالت کا تصور اب بھی قانونی جبر کے تصور کا نتیجہ ہے اگرچہ ایک ترقی یافتہ بریت اجتماعی میں مقدم الذکر میں تکمیل کو پہنچنے سے قبل بہت سے تغیرات ہو چکے ہوتے ہیں +

ہمارے نزدیک سطور بالا میں عدالت کے تصور کی اصلیت اور اس کی تدریجی نشوونما کا صحیح نقشہ کھینچا گیا ہے۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ اس وقت اس میں کوئی بات ایسی نہیں جو اس فرض کو عام اخلاقی فرض کے تصور سے میسر کر دے حقیقت یہ ہے کہ تعزیری تکلیف کا تخیل جو قانون کا جوہر ہے نہ صرف عدم عدالت کے تصور میں داخل ہے بلکہ ہر قسم کی خطا میں بھی شامل ہے۔ ہم کسی کام کو اس وقت تک خطا کا نام نہیں دیتے جب تک کہ ہمارا مطلب یہ نہ ہو کہ اس شخص کو کسی نہ کسی طرح سے اس کام کے کرنے کی سزا دی جائے۔ اگر یہ سزا قانون کی طرف سے ممکن نہ ہو تو انبائے جنس کی رائے ہی اس کی باعث ہو سکتی ہے اور اگر یہ رائے بھی اس قسم کی سزا نہ دے سکے تو خود اس کے ضمیر کی ملائیت ہی اس کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہو سکتی ہیں۔ ہمارے نزدیک یہی خصوصیت اخلاقیات اور عام مصلحت کے امتیاز کا حقیقی محور بھی ہے۔ فرض کی ہر صورت کے تخیل کا یہ ایک ضروری جزو ہے کہ کسی شخص کو اس کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے۔ فرض تو اس قسم کی چیز ہے جو فرض کی طرح ہر شخص سے بالجبر حاصل کی جاسکتی ہے۔ جب تک کہ

ہم یہ یقین نہ رکھیں کہ اس کا اس طرح مطالبہ کیا جاسکتا ہے اس وقت تک ہم اس کو فرض نہیں کہہ سکتے یہ اور بات ہے کہ ہم دورانہشی کی وجہ سے یا دوسرے اشخاص کے مفاد کی خاطر اس کا فی الواقع اس طرح سے مطالبہ نہ کریں لیکن یہ مسلم ہے کہ اگر ہم اس شخص سے اس کا سختی کے ساتھ مطالبہ کریں تو اس کو شکایت کی گنجائش نہیں۔ اس کے برخلاف بعض کام ایسے ہوتے ہیں جن کو ہم جانتے ہیں کہ لوگ کریں اور جن کے کرنے سے ہم ان کو پسند کرتے اور ان کی تعریف کرتے ہیں اور جن کے نہ کرنے سے ممکن ہے کہ ہم ان کو ناپسند کریں یا ان سے نفرت کریں لیکن پھر بھی ہم یہ جانتے ہیں کہ انہیں ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا یہ ان کے لئے اخلاقی فرض نہیں اور نہ ایسا کرنا ان کے لئے اخلاقاً واجب ہے۔ ان کے نہ کرنے سے ہم نہ ان کو مور والزام گردانتے ہیں نہ مستوجب سزا۔ اب سوال یہ ہو کہ کوئی کام سزا کے لائق ہے کہ نہیں اس کا تحلیل کس طرح پیدا ہوا ہے؟ اس کا جواب بعد میں آئیگا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ یہ امتیاز خطا و صواب کے تصورات کی بنیاد ہے یعنی ہم ہر اس کام کو خطا کہتے ہیں یا اس کے لئے ناپسندیدگی یا مذہب کی کوئی اور اصطلاح استعمال کرتے ہیں جس کے کرنے سے ہم کسی شخص کو مستوجب سزا کریں۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ ایسا ایسا کرنا درست ہوگا یا محض مستحسن اور قابل تعریف ہوگا تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم کسی شخص کو ایسا کرنے پر مجبور کر سکتے ہیں یا اس کو ایسا کرنے کی ترغیب دے سکتے ہیں یا اس سے ایسا کرنے کی التجا دے سکتے ہیں۔

غرض کہ یہی وہ مخصوص فرق ہے جو صرف عدالت کو نہیں بلکہ عام اخلاقیات کو مصلحت اور شایاں ہونے کے باقی حصوں سے میسر کرتا ہے۔ اس وصف کی تلاش ابھی باقی ہے جو عدالت اور اخلاقیات کی دیگر شاخوں کے درمیان حد قائل ہے

۱۔ اس سلسلہ میں اگر زیادہ زور در بیان کی ضرورت ہو تو پروفیسر بین نے نفس کے متعلق جو دو کتابیں لکھی ہیں ان میں سے دوسری کا وہ باب ملاحظہ ہو جس کا عنوان اخلاقی جذبات اور اس اخلاقی ہے + (مصنف)

ہر شخص جانتا ہے کہ مصنفین اخلاقیات نے اخلاقی فرائض کو دو قسموں پر تقسیم کیا ہے، جن کو انہوں نے (۱) تام اور (۲) ناقص وجوب کے فرائض کے بھونڈے اور بے ہودہ ناموں سے نامزد کیا ہے۔ سو خزانہ ذکر فرائض وہ ہیں جن میں ایک کام اگرچہ واجب ہے، تاہم اس کو کرنے کے خاص مواقع ہمارے انتخاب پر چھوڑ دئے جاتے ہیں، مثلاً سخاوت اور احسان کی صورت میں۔ یہ دونوں ہمارے لئے واجبات سے ہیں، لیکن ان کے لئے نہ کوئی شخص مقرر ہے نہ وقت، فلسفہ مقنین کے وضع تر الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ تام وجوب کے فرائض وہ اخلاقی واجبات ہیں جن کے مقابلے میں ایک شخص یا بہت سے اشخاص کچھ حقوق رکھتے ہوں۔ اسی طرح ناقص وجوب کے فرائض وہ ہوتے ہیں جو کسی حق کو پیدا نہ کریں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ امتیاز اس فرق سے مختلف نہیں جو عدالت اور دیگر اخلاقی واجبات میں ہے۔ عدالت کے عام اور مردہ مفاد ہم کا جو جائزہ ہم نے لیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اصطلاح میں ہر جگہ اور صورت میں شخصی حق کا خیال شامل ہے۔ یعنی یہ کہ ایک فرد یا بہت سے افراد اس کے دعویدار ہوتے ہیں جس طرح سے کہ قانون ان کو مانگا نہ یا کسی اور قسم کے قانونی حقوق عطا کر کے دعویدار بنادیتا ہے۔ اب عدم عدالت کا مفہوم خواہ یہ ہو کہ کسی شخص کو اس کی ملکیت سے محروم کر دیا گیا ہے یا یہ کہ اس کے ساتھ نقص عہد کیا گیا ہے یا یہ کہ اس سے اتنا زیادہ برا سلوک کیا گیا ہے جس کا وہ مستوجب نہیں یا ان اشخاص کے مقابلے میں برا سلوک کیا گیا ہے جن کے حقوق اس سے زیادہ نہیں، ہر صورت میں دو باتیں شامل ہیں، اول نقصان، اور دوم ایک خاص شخص جس کو نقصان پہونچایا گیا ہے۔ پھر ایک شخص سے دوسروں کے مقابلے میں اچھا سلوک کرنا بھی غیر عادلانہ ہے۔ لیکن اس صورت میں نقصان اس کے مقابل کردہ کو پہونچتا ہے اور یہ بھی مخصوص اشخاص ہیں، ہمارے نزدیک اس صورت حالت کی خصوصیت یعنی ایک اخلاقی وجوب کے مقابلے میں کسی شخص کا حق دار ہونا عدالت اور سخاوت یا احسان کے درمیان ابہر امتیاز ہے۔ عدالت کے تخیل میں نہ صرف اس کام کا کرنا جو صائب ہے اور اس کام سے باز رہنا جو غیر صائب ہے شامل ہے، بلکہ یہ بھی کہ یہ کام ایسا ہے جس کا ایک

فرد انسان بطور اپنے اخلاقی حق کئے ہم سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ کوئی شخص ہمارے سخاوت یا احسان کا اخلاقاً حقدار نہیں کیونکہ ہم اخلاقاً پابند نہیں کہ ان فضائل کو ایک خاص فرد کی خاطر عمل میں لائیں۔ ہر صحیح تعریف کی طرح یہاں بھی وہ اشلہ جو بظاہر متعارض معلوم ہوتی ہیں ایسی ہیں جن سے اس کی تصدیق و تائید ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی اہر اخلاقیات یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے جیسا کہ اکثروں نے کی ہے کہ نوع انسانی بالعموم (اگرچہ ایک فرد انسانی نہیں) اس تمام نیکی کی مستحق ہے جو ہم اس کے ساتھ کر سکتے ہیں تو وہ اپنے اس دعویٰ کے مطابق سخاوت اور احسان کو عدالت کی جنس میں شامل کر لیتا ہے۔ وہ یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ ہمارے بنائے جنس ہماری انتہائی مساعی کے حقدار ہیں یعنی اس طرح یہ ایک قرضہ بن جاتا ہے جس کا ادا کرنا ہمارے لئے ضروری ہے۔ یا یہ کہ جو کچھ سلوک سوسائٹی ہمارے ساتھ کرتی ہے اس کا معاوضہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور اس کو استنان میں شمار کرنا چاہئے اور یہ دونوں عدالت کی مسلمہ صورتیں ہیں۔ جہاں کہیں سوال حق کا ہو گا تو وہاں عدالت کا وجود ہو گا نہ کہ فضیلت احسان کا اور جو شخص عدالت اور عام اخلاقیات میں اس فرق کو تسلیم نہیں کرتا جو ہم نے قائم کیا ہے وہ ان میں کسی طرح امتیاز نہیں کر سکتا بلکہ وہ تمام اخلاقیات کو عدالت میں مدغم کر دینگا۔

تصور عدالت کی ترکیب کے امتیازی عناصر کو معلوم کرنے کی کوشش کے بعد اس بات پر اس تحقیق کو شروع کر سکتے ہیں کہ جو احساس اس تصور کے ساتھ پایا جاتا ہے وہ فطرت کا کوئی مخصوص عطیہ ہے یا یہ کہ یہ معلومہ قوانین کے مطابق خود ایسی تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم یہ معلوم کرنے کی طرف بالخصوص توجہ کریں گے کہ آیا یہ عام مصلحت کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں +

ہماری رائے ہے کہ یہ حاسہ بذات خود کسی ایسی حالت سے پیدا نہیں ہوتا جس کو بالعموم یا صحیح طور پر مصلحت کا تصور کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ اس طرح پیدا نہیں ہوتا تاہم اس کا اخلاقی جزو اسی کا نتیجہ ہوتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس شخص کو سزا دینے کی خواہش جس نے کسی کو نقصان پہونچایا ہے اور یہ علم یا یقین کہ ایک خاص فرد یا بہت سے افراد ایسے ہیں،

جن کو نقصان پہونچا یا گیا ہے عدالت کے لازمی اجزاء میں +

اب ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایسے شخص کو سزا دینے کی خواہش جس نے کسی فرد کو نقصان پہونچا یا ہے وہ مختلف حادثات سے ان خود پیدا ہوتی ہے۔ یہ دونوں حادثات بالکل طبعی اور فطری ہیں اور یہ باتوں جہلیتیں ہیں یا جبلتوں کے مشابہ ایک تحفظ ذات اور دوسرا جذبہ ہمدردی +

ہر ایسے نقصان یا ضرر پر غضبناک ہونا اس کا دفع کرنا یا بدلہ لینا فطری امر ہے جو ہم کو یا ان لوگوں کو پہونچا یا ہے جن سے ہم ہمدردی رکھتے ہیں۔ اس عادت پر بحث کرنے کی اس وقت ضرورت نہیں۔ یہ خواہجہلی ہو یا عقل کا نتیجہ اتنا یقینی ہے کہ یہ تمام فطرت حیوانی میں مشترک ہے کیونکہ ہر ایک حیوان اس چیز یا حیوان کو ضرر پہونچانے کی کوشش کرتا ہے جس نے اس کو مضر رکھا ہے یا جو اس کے خیال میں خود اس کے یا اس کے بچوں کے لئے ضرر رساں ہے۔ اس غم میں افراد انسانی صرف دو باتوں میں دیگر حیوانات سے مختلف ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ وہ نہ صرف اپنے بچوں یا بعض اعلیٰ درجہ کے جانوروں کی طرح اس اعلیٰ حیوان سے ہمدردی کر سکتا ہے جو اس پر مہربان ہے بلکہ تمام نوع انسانی بلکہ یہاں تک کہ کہا جاسکتا ہے کہ تمام ذی صفت مخلوق سے اس کے تعلقات ایسے ہی ہمدردانہ ہوتے ہیں۔ دوم یہ کہ اس کی عقل زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے اس کے تمام حادثات کا احاطہ اثر و سمیع ہو جاتا ہے ان حادثات کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہو یا یہ ہمدردانہ ہوں۔ اگر اس کی ہمدردی کے وسیع احاطہ اثر سے قطع نظر بھی کر لی جائے تب بھی وہ اپنی اعلیٰ عقل کی مدد سے خود اپنے آپ اور اس جماعت میں اکثر ایک اغراض معلوم کر سکتا ہے جس کا وہ رکن ہے۔ اس طرح ہر وہ کام جو جماعت کے لئے مفید و نفع بخش ہے اس کے نزدیک خود اس کے لئے مفید و نفع بخش ہوتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنی ذات کی حفاظت کی حیل (اگر اس کی حیلت کہا جاسکتا ہے) پر کار آتی ہے۔ یہی اعلیٰ عقل عام نوع انسان کے ساتھ ہمدردی کرنے کی قابلیت کے ساتھ شامل ہو کر اس کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے قبیلہ اپنے ملک یا نوع انسانی سے اس طرح متعلق ہو جائے کہ وہ ہر کام کو جو ان کے لئے ضرر رساں ہو

اپنے لئے مفہم سمجھے اور اس طرح اپنی جبلت ہمدردی کو عمل میں لا کر اس کی مدافعت کرے +

ہم نے کہا ہے کہ مرادینے کی خواہش عدالت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اسی وجہ سے عدالت کا مآثر انتظام طبعی احساس کے ہم معنی ہے اور عقل اور ہمدردی کی بناء پر یہ اُن نقصانات یا ضرروں پر بھی قابل اطلاق ہو جاتا ہے جو ہم کو سوسائٹی کی طرف سے یا اس کے ساتھ پہونچتے ہیں۔ یہ حاسہ بذات خود اخلاقی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس میں اخلاقی عنصر صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یہ پوری طرح اجتماعی ہمدردیوں کے ماتحت ہو اور اس طرح یہ ان ہمدردیوں کی فرمانبرداری کرے۔ اس طبعی حسیت کے زیر اثر ہم اس فعل کو برا کہتے ہیں جو ہم کو ناگوار ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ اجتماعی حسیت کو دیکھ کر اخلاقی رنگ پکڑے تو اس کا عمل اس سمت میں ہوتا ہے جو عام منافع کے مطابق ہے۔ چنانچہ ایک عادل شخص سوسائٹی کے نقصان کو محسوس کرتا ہے اگرچہ وہ خود اپنے نقصان کی پرواہ نہیں کرتا یہ نقصان کسی قدر شدید کیوں نہ ہو۔ اس کو اس نقصان کی پرواہ اس وقت ہوتی ہے جب یہ اس قسم کا ہو کہ اس کے رفع کرنے میں سوسائٹی کے اغراض اس سے متحد ہوں +

یہ کہنے سے اس عقیدے پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب ہم اپنے حاسہ عدالت کی توہین کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو سوسائٹی بالعموم یا کسی مجموعی منفعت کا خیال نہیں آتا بلکہ ایک انفرادی حالت ہمارے پیش نظر ہوتی ہے۔ محض اپنے نقصان کی وجہ سے برا فرد ہو سکتا ہے اور غضبناکی یقیناً ایک عام تجربہ ہے، اگرچہ یہ قابل ستائش نہیں۔ لیکن جس شخص کی غضبناکی واقعی ایک اخلاقی حسیت ہے یعنی جو شخص ناراض ہونے سے قبل یہ سوچ لیتا ہے کہ آیا یہ عمل منور و الزام ہو سکتا ہے یا نہیں وہ یقیناً محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک ایسے اصول کی حمایت کر رہا ہے جو اس کی ذات اور دوسروں کے لئے یکساں طور پر مفید ہے اگرچہ وہ کبھی صاف الفاظ میں اپنے آپ سے یہ نہیں کہتا کہ وہ محض سوسائٹی کے مفاد کے لئے حمایت کر رہا ہے۔ اگر وہ اس کو محسوس نہیں کرتا یعنی اگر وہ اس کام پر صرف اس حیثیت سے نگاہ کر رہا ہے کہ اس سے خود اس کی ذات متاثر ہو رہی ہے تو اسے عادل نہ کہا جائیگا۔

وہ خود اپنے افعال کی عدالت سے بے تعلق ہے۔ اس کو تو افادیت کے مخالفین بھی مانتے ہیں۔ جب کانٹ کہتا ہے (جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے) اس طرح عمل کر کہ تیرے اصول عمل کو تمام ذی عقل ہستیاں بطور قانون کے اختیار کریں، تو وہ اس بات کو تقریباً مان لیتا ہے کہ نوع انسانی بہت مجموعی یا کم از کم بالقریب و امتیاز تمام نوع انسانی کا مفاد کسی عمل کے اخلاقی ہونے کا فیصلہ کرتے وقت فائل کے پیش نظر ہونا چاہئے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو یہ الفاظ مہل ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم کسی طرح بھی یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ کوئی اصول، یہ حق خود غرضی کا اصول ہی کیوں نہ ہو اسکا نا پر ذی عقل ہستی کے لئے قابل اختیار نہیں یعنی یہ کہ اس اصول کی ماہیت و نوعیت اس قسم کی ہو جو اس کو ناقابل اختیار بنادے کانٹ کے اصول کو بامعنی بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اس سے مراد یہ لی جائے کہ ہمیں اپنی سیرت کو ایسے اصول کے مطابق بنانا چاہئے، جس کو تمام ذی عقل ہستیاں اختیار کریں اور جن کا اختیار کرنا ان کے مجموعی مفاد کے لئے ہو۔

مختصر یہ کہ عدالت کے تصور میں دو چیزوں کو فرض کیا گیا ہے۔ اول ایک آئین کردار اور دوم ایک حالت جو اس آئین کی تائید کرتا ہے۔ ان میں سے مقدم الذکر کو تمام نوع و انسانی میں مشترک اور ان کے لئے مفید سمجھا جائے۔ موزالذکر (یعنی وہ حالت) ایک خواہش ہے کہ اس اصول کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا دی جائے۔ ان دو باتوں کے علاوہ اس میں اس مخصوص فرد کا تصور بھی شامل ہے جس کو اس اصول کے ٹوٹنے سے نقصان ہوا ہے یا دوسرے الفاظ میں جس کے حقوق پامال ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک عدل کا حاشہ خود اپنی ذات یا ان لوگوں کے نقصان و ضرر کو دفع کرنے یا اس کا بدلہ لینے کی خواہش کا دوسرا نام ہے جن سے ہم جلد دی رکھتے ہیں یہ ہمہ گیر ہمدردی کی انسانی قابلیت اور معقول خود غرضی کے انسانی تصور کے زیر اثر اس قدر وسیع ہو کہ تمام افراد انسانی کو اپنے آپ میں شامل کر لے۔ موزالذکر عناصر سے اس احساس میں اخلاقی رنگ پیدا ہوتا ہے اور مقدم الذکر سے اس کی مخصوص تاثیر اور اس کی خود اشیائی کی قوت حاصل ہوتی ہے۔ ہم نے اس تمام بحث میں متقرر شخص کے حق (جو اس ضرر کی وجہ سے پامال

ہوتا ہے) پر اس حیثیت سے نگاہ نہیں ڈالی کہ یہ عدالت کے تصور اور حاستہ کی ترکیب،
 کا کوئی علیحدہ عنصر ہے۔ ہم نے اس کو ان صورتوں میں سے ایک صورت سمجھا ہے
 جس میں باقی کے دو اجزا اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ دو اجزاء یہ ہیں:۔ اول کسی
 ایک شخص یا بہت سے اشخاص کا ضرر اور دوم منرا کا مطالبہ۔ ہمارا خیال ہے کہ خود اپنے
 ذہنوں کے مطالعہ سے ہم پر روشن ہو جائیگا کہ یہ دونوں باتیں حقوق کی پامالی کے
 مفہوم کو شامل ہیں۔ جب ہم کسی چیز کو کسی شخص کا حق کہتے ہیں تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ
 شخص سوسائٹی سے جائز طور پر اس بات کا مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ قانون یا تعلیم
 درائے عامہ کی طاقت سے اس کی اس کے لئے نگہداشت کرے۔ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ وہ
 کسی چیز کے لئے کسی بنا پر سوسائٹی سے ضمانت کا مطالبہ کر سکتا ہے تو ہم اس شخص کو
 اس چیز کا حقدار سمجھتے ہیں۔ اگر ہم یہ ثابت کرنا چاہیں کہ وہ اس کا حقدار نہیں تو ہمارے
 لئے صرف یہ دکھانا کافی ہوتا ہے کہ سوسائٹی کو ایسے ذرائع و وسائل اختیار کرنے کی
 ضرورت نہیں جس سے وہ چیز اس شخص کے لئے محفوظ ہو جائے۔ اس کے برخلاف
 اس کا حصول شخص انسانی یا خود اس شخص کی اپنی سائی کے لئے حوالہ کر دیا جاتا ہے۔
 پہلا وجہ ہے کہ جو کچھ ایک شخص اپنی قوت بازو سے حاصل کرتا ہے وہ اس کا حق سمجھا
 جاتا ہے۔ سوسائٹی کا فرض یہ ہے کہ وہ کسی دوسرے شخص کو ایسی چیز کا حق نہ دے جسے
 جس سے اس کی سائی میں رکاوٹیں پیدا ہوں۔ لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخص
 مثلاً تین سو روپے ماہوار کا حقدار ہے یا اور بات ہے کہ وہ اتنا یا اس سے بھی زیادہ
 فی الواقع کا لیتا ہو سوائی یہ معاہدہ کرنے پر مجبور نہیں کہ وہ اس قدر کا لے گا۔ اس کے
 برخلاف اگر اس کے پاس بنک میں ایک لاکھ بیس ہزار روپیہ ہے اور بنک تین فیصدی
 سود دیتی ہے تو وہ تین سو ماہوار کا حق دار ہے کیونکہ سوسائٹی پر واجب ہو گیا ہے کہ
 کہ وہ اس کو اتنا روپیہ ایصال کرے۔

لہذا ہمارے نزدیک کسی بات کا حق اس بات کا مترادف ہے کہ میرے
 پاس ایسی چیز ہے کہ سوسائٹی میری اس چیز کی ملکیت میں حفاظت کرے۔ اگر ہم
 سوال کرے کہ سوسائٹی کو اس کی کیا ضرورت ہے تو اس کا جواب ہمارے پاس
 سولے اس کے اور کچھ نہیں کہ شخص عام افادیت کی بنا پر اس کا جواب سے

توت وجوب کا اندازہ نہیں ہو سکتا یا اگر اس سے اس قوت وجوب کے احساس کی توجہ
 ناممکن ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت کی ترکیب میں صرف عقلی عنصر ہی نہیں ہوتا
 بلکہ حیوانی عنصر بھی ہوا کرتا ہے۔ انتقام کی خواہش یہ حیوانی عنصر ہے۔ اس خواہش کی شدت
 اور اس کا اخلاقی جواز افادیت کی اس غیر معمولی طور پر اہم اور موثر قسم کا نتیجہ ہوتا ہے
 جس کو اس سے تعلق ہے۔ جو غرض اس میں شامل ہے وہ حفاظت کی غرض ہے
 اور یہ غرض ہر ایک شخص کے نزدیک اہم ترین اغراض میں سے ہے۔ تقریباً تمام
 ارضی منافع اس قسم کے ہوتے ہیں جن کی بعضوں کو ضرورت ہوتی ہے اور بعض ان سے
 بے نیاز ہوتے ہیں۔ پھر ان منافع میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں کہ ہم نجوشی ان سے
 دست کش ہو سکتے ہیں یا ان کی عوض میں کسی اور کو قبول کر سکتے ہیں۔ لیکن حفاظت کے
 بغیر کسی انسان کا کام نہیں چلتا۔ ہر قسم کی بدی و تکلیف سے محفوظ و مصئون رہنے،
 اور ہر قسم کی ابدی خیر و منفعت کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے ہم اسی کے دست نگر
 ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک پر از مسرت لمحہ کے بعد دوسرے لمحہ میں کوئی
 اور زبردست شخص ہم کو تمام مسرتوں سے محروم کر سکے تو ہمارے لئے صرف موقت
 و ہنگامی تسخنی و فرحت ہی قابل قدر ہوگی۔ اب جسمانی غذا کے بعد تمام ضروریات میں
 سے یہ لازم و واجب ترین ضرورت اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی جب تک
 کہ اس کو پورا کرنے کی دشمنی برابر چلتی رہے۔ لہذا ہمارا یہ عقیدہ کہ ہم اپنے اپنے بنائے
 جنس سے اس بات کا مطالبہ کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ غمریک ہو کر ہمارے
 وجود کی بنیاد کو ہمارے لئے مضبوط کریں ایسی حیات کامر کو بن جاتا ہے جن کی شدت
 افادیت کی دیگر عام حالتوں کی حیات کی شدت کے مقابلے میں اس قدر زیادہ ہوتی
 ہے کہ (جیسا کہ نفسیات میں اکثر ہوا کرتا ہے) درجہ کا فرق نوعیت کی حقیقی فرق بن جاتا
 ہے اور یہ دعویٰ وہ مطلقیت وہ ظاہری غیر محدودیت اور اور باتوں سے ناقابلیت موازنہ
 اختیار کر لیتا ہے جو خطا و صواب اور عام مصلحت و عدم مصلحت کی حیات کا بالاعتبار ہے۔
 یہ حیات اس قدر قوی ہوتی ہیں کہ ہم دوسروں میں اسی قسم کی حیات کے وجود پر اس قدر
 اعتماد کرتے ہیں کہ ”ہو نا چاہئے“ اور ”ضرورت ہے“ کہ ”ہو“ ہونا پڑیگا میں تحویل ہو جاتے
 ہیں اور اسلئے اقتضا ضرورت اخلاقی بن جاتا ہے جو لحاظ قوت وجوب ضرورت

طبعی کے عامل ہوتی ہے اور اس کے کسی طرح فرد تر نہیں ہوتی +
 اگر یہ تمام تجربہ عدل کے تصور کا صحیح خاکہ نہیں، اگر عدالت افادیت سے بالکل
 بے تعلق ہے اور بذات خود ایک ایسا معیار بننے کے قابل ہے جس کو ذہن معمولی
 مطالعہ باطن سے معلوم کر سکتا ہے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ باطنی کاہن اس قدر مبہم کیوں
 ہے اور اکثر باتیں کیوں نقطہ نظر کے اختلاف کے ساتھ عادلانہ یا غیر عادلانہ دکھائی دیتی ہیں +
 ہم کو براہِ مستنبہ کیا جاتا ہے کہ افادیت ایک غیر یقینی معیار ہے ہر ایک شخص اس کی
 تعبیر مختلف کرتا ہے اور یہ کہ امن صرف عدالت کے ناقابلِ تفسیر و محو اور غیر مشتبہ ادا امر
 میں بسر کر سکتا ہے۔ یہ ادا امر خود ہی اپنی دلیل ہیں۔ ان پر رائے کے اختلافات کا کوئی
 اثر نہیں ہوتا۔ اس سے ہر ایک شخص کے دل میں یہ خیال پیدا ہونا چاہئے کہ عدالت
 بالکل متفق علیہ ہے۔ اس کے متعلق کوئی بحث یا جھگڑا نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ کہ اگر ہم
 اس کو اپنی مسرت کا اصول بنالیں تو اس کا اطلاق و استعمال ہر قسم کے اختلاف
 و اختلاف کو رفع کر سکتا ہے۔ لیکن یہ تمام خیالات واقعات کے خلاف ہیں۔ عادل
 و عدالت کے متعلق اسی قدر اختلاف آرا ہے جس قدر کہ سوسائٹی کے مفاد کے متعلق۔
 صرف یہی نہیں کہ مختلف اقوام اور مختلف افراد عدالت کا مختلف تصور رکھتے ہیں،
 بلکہ ایک ہی فرد بشر کے نزدیک عدالت کوئی ایک قانون یا اصول یا ضابطہ نہیں۔ یہ
 اس کو بہت سے قواعد و قوانین یا ضوابط کا مجموعہ سمجھتا ہے جن کے ادا امر ہمیشہ ایک
 دوسرے سے متعلق نہیں ہوتے اور جن میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لئے
 کسی خارجی معیار یا خود اپنے ذاتی رجحانات کی رہبری کی ضرورت لاحق ہوتی ہے +
 چنانچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ محض مثال قائم کرنے کے لئے کسی کو سزا دینا عدالت
 کے خلاف ہے، اور یہ کہ سزا صرف اسی وقت عادلانہ ہو سکتی ہے جب یہ مجرم کی ذاتی
 بہبودی کے لئے ہو۔ ایک اور جماعت کا عقیدہ اس کے بالکل برعکس ہے اس کے
 نزدیک ایسے اشخاص کو خود ان کے فائدے کی لئے سزا دینا جو اصحاب بصیرت و تمیز ہیں
 استبدادیت اور نا انصافی کے ہم معنی ہے کیونکہ اگر یہ صرف ان کے فائدے سے ہی کے
 لئے ہے تو کسی شخص کو، ان کے ذاتی خیالات پر تصرف و تغلب کا حق نہیں۔ ان کو
 صرف اس غرض سے سزا دینا جائز ہے کہ اوروں کو ان سے کوئی گزند نہ پہنچے۔

ظاہر ہے کہ یہ حفاظت ذات کے حق کا جائز استعمال ہے۔ سزا و دن کا خیال ہے کہ سزا دینا نا انصافی پر مبنی ہے، کیونکہ مجرم کی سیرت خود راختہ نہیں۔ اس کی تعلیم احساس کے ماحول نے اس کو مجرم بنایا ہے اور ان اثرات کا وہ جواب دہ نہیں۔ یہ تمام خیالات بہت اچھے ہیں۔ اگر اس بحث کو صرف خیالات تک ہی محدود رکھا جائے اور ان اصول کو نظر انداز کر دیا جائے جو اس کی بنیاد ہیں اور جن پر اس کی تمام طاقت و قوت موقوف ہے تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کی تردید کس طرح ممکن ہے، کیونکہ ان تینوں آراء میں سے ہر ایک رائے درحقیقت عدالت کے ایسے اصول قائم کرتی ہے کہ جو بالکل صحیح ہیں۔ ان میں سے پہلی رائے ایک شخص کو منتخب کرتے اور اس کو بغیر اس کی اجازت کے دوسروں کے مفاد پر قربان کرنے کی طرف مراعفہ کرتی ہے۔ دوسری کا انحصار حفاظت ذات کے سلسلہ انصاف اور کسی کو خیر کے متعلق اور دوسروں کے خیالات قبول کرنے پر مجبور کرنے کی نا انصافی پر ہے۔ اور ان کے تابعین اس مسئلہ اصول سے استمداد کرتے ہیں کہ کسی شخص کو ایسی بات پر سزا دینا نا انصافی ہے جس پر اس کو اختیار نہیں۔ ان تینوں متخالف مسالک میں سے ہر ایک اس وقت تک فاتح و غالب رہتا ہے جب تک کہ وہ عدالت کے اس ضابطہ کے علاوہ جس کو اس نے منتخب کیا ہے کسی اور کی طرف رجوع کرنے پر مجبور نہیں ہوتا۔ لیکن جب اس کے مختلف ضوابط کا ایک دوسرے سے مقابلہ ہوتا ہے تو ہر ایک مسلک اپنی تائید میں اتنے ہی دلائل پیش کر سکتا ہے جتنے کہ دوسرا۔ ان میں سے کوئی ایک بھی دوسروں کا قلع قمع کئے بغیر اپنے آپ کو باقی نہیں رکھ سکتا حالانکہ باقی کے مسالک بھی اسی کے برابر لازمی ہیں۔ مختصر یہ کہ عدالت کے تصور میں یہ تمام مشکلات ہیں اور ان کو ہمیشہ محسوس کیا گیا ہے۔ ان کو حل کرنے کے لئے نہیں بلکہ ان سے بچنے کے لئے بہت سی ترکیبیں ایجاد ہوئی ہیں۔ مذکورہ بالا تینوں مسالک میں سے سب سے آخری سے بچنے کے لئے ارادے کی آزادی (اختیار) کا عقیدہ قائم ہوا۔ اس کے مطابق کسی ایک ایسے شخص کو سزا دینا کسی طرح بھی درست ثابت نہیں کیا جاسکتا جس کا ارادہ قابل نفرت حالت میں ہو،

مادہ فقہیہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کی یہ حالت کسی ماقبلی احوال و کوائف کے اثر کا نتیجہ نہیں۔ باقی کی دو مشکلات کو حل کرنے کے لئے میثاق کا حربہ بہت ہر دلعزیز ہے۔ میثاق سے مراد یہ ہے کہ کسی نامعلوم وقت ایک جماعت کے ارکان نے قوانین کی پیروی کرنے کا عہد کیا تھا اور ان کے خلاف ورزی کرنے کی صورت میں سزا یا سب ہوئے پر راضی ہوئے تھے۔ اس طرح انہوں نے اپنے معتقدوں کو یہ حق دیا تھا کہ وہ ان کو خود ان کے اپنے یا سو سائگی کے قائلوں کے لئے سزا دیں۔ خیال یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان قوانین سازوں کو کسی طرح بھی یہ حق حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ اس دلخوش کن خیال سے ان کے نزدیک تمام مشکلات حل ہو گئیں۔ سزا دہی کو انہوں نے عدل کے ایک اور مسلمہ ضابطہ سے جائز ثابت کیا۔ ضابطہ یہ تھا کہ دہرہ فعل جو مستقر شخص کی رضامندی سے کیا جائے، غیر عائدانہ نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں کہ اگر یہ رضامندی محض داہمہ نہیں تو یہ ضابطہ بھی لمحاظ طاقت و قدرت ان ضوابط پر فوقیت نہیں رکھتا جن کی جگہ اس کو اختیار کیا گیا ہے۔ برخلاف اس کے یہ اس بے قاعدہ طریقے کی ایک سبق آموز مثال ہے جس سے عدالت کے مفروضہ اصول پیدا ہوتے ہیں۔ زیر بحث صورت کی ابتداء ظاہر ہے کہ قانونی عدالتوں کی ضروریات سے ہوئی۔ ان عدالتوں کو بعض اوقات بہت غیر متعین مفروضات پر قناعت کرنی پڑتی ہے کیونکہ اگر وہ اور زیادہ مستحکام کرتی ہیں تو بڑی بڑی برائیموں کا اندیغہ ہوتا ہے لیکن لطف تو یہ ہے کہ خود قانونی عدالتیں بھی ان ضوابط پر قائم نہیں رہ سکتیں کیونکہ وہ بعض ارادی معاہدوں کو فریب دہی یا محض غلطی و غلط اطلاعی و ہی کی بنا پر فتح کر دیتی ہیں۔

پھر سزا دہی کے جواز کو تسلیم کر لینے کے بعد جب مختلف جرائم کے لئے مختلف سزائوں کی تعیین شروع ہوتی ہے تو عدل کے بہت سے متخالف مفہوم روشنی میں آجاتے ہیں۔ اس خصوص میں کوئی اصول عدل کے ابتدائی اور خود رجحانہ کے اتنا مطابق نہیں جتنا کہ آئینہ کے بدلے آئینہ اور دانست کے بدلے دانست کا اصول۔ اگرچہ غیر رعیت محمدی کے اصول یورپ میں بحیثیت ایک علمی ضابطہ کے متردک ہو چکے ہیں تاہم ہم کو اندیشہ ہے کہ اکثر ذہنوں میں یہ خیال گشت لگا رہتا ہے

اور جب کسی مجرم کو محض اتفاقاً اس اصول پر سزا دی جاتی ہے تو سب مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حاشہ جو اس قصاص کو متحمل سمجھتا ہے کس قدر طبعی و فطری ہے۔ اکثر لوگوں کے نزدیک تعزیری عقوبتوں میں عدالت کا معیار یہ ہے کہ سزا جرم کی نسبت سے ہو۔ مطلب اس سے یہ لیا جاتا ہے کہ سزا بقدر مجرم کے اخلاقی گناہ کے ہوتی ہے (اخلاقی گناہ کے اندازہ کرنے کا معیار خواہ کچھ ہی ہو)۔ اس میں اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اس شخص کو جرم سے باز رکھنے کے لئے سزا کی کس قدر مقدار ضروری ہے لیکن بعضوں کے نزدیک اس کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ ان کے نزدیک کم از کم انسان کے لئے یہ قرین انصاف نہیں کہ وہ اپنے اپنا سبب جنس کو (ان کا جرم خواہ کچھ ہی ہو) وہی سزا دے جو ان کو جرم سے باز رکھنے اور اوروں کو ان کی تقلید سے روکنے کے لئے گتترین سزا سے زیادہ ہو۔

اب ہم ایک ایسے موضوع سے ایک اور مثال لینگے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ ایک صنعتی انجمن اتحاد یا بھی میں عقل یا مہارت کے مطابق اجرت میں کمی بیشی عادلانہ نہیں جائزگی یا نہیں؟ اس سوال کے سببی پہلو کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے مقدور بھر بہترین کام کرتا ہے اس کو کسی فرد تر درجہ میں رکھنا قرین انصاف نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اعلیٰ قابلیتوں کے لوگ اپنے کاموں کی وجہ سے خراج تحسین اوروں سے وصول کرتے ہیں۔ پھر یہ لوگ ذاتی اثر و نفوذ بہت زیادہ رکھتے ہیں۔ اس تحسین اور اثر و نفوذ سے ان کو نشانی و فرصت حاصل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ان لوگوں کو قدرتی طور پر اوروں پر تقدم و تفوق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا وہ اسباب حیات کے زیادہ حصے کے حقدار نہیں سوسائٹی کا فرض ہے کہ شور بختوں کے عدم سادات کی تلافی کرے نہ کہ اس میں ادائیگی کرتی جائے۔ ایسا بایا دعویٰ کیا جاتا ہے کہ زیادہ اچھے کاریگر سے سوسائٹی کو زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے اور چونکہ ان کی خدمات زیادہ مفید ہوتی ہیں اس لئے سوسائٹی کو ان کا بدلہ بھی زیادہ دینا چاہئے جس قدر کام ہوتا ہے اس کا بڑا حصہ ان ہی قابل دماغوں کا نتیجہ ہے۔ لہذا ان کے دعوے کو نظر انداز کر نا خیانت کی ایک قسم ہے۔ اگر ان کو اتنی ہی اجرت دی جائے جتنی کہ اوروں کو ملتی ہے تو اس سے اوروں کے برابر کام کی امید رکھنی چاہئے

اس لئے اس کی اعلیٰ قابلیتوں کی نسبت سے اس کے وقت اور اس کی محنت میں بھی کمی ہو جانی چاہئے۔ عدل کے ان متنازع اصول کی طرف مراعات کا فیصلہ کون کریگا؟ اس صورت میں عدل کے دو پہلو ہیں جن کو متحد نہیں کیا جاسکتا۔ اس بحث میں دو مختلف جماعتیں ایک ایک پہلو کی حامی ہیں۔ ایک جماعت کو اس اہرت کے عادلانہ ہونے سے تعلق ہے جو وہ فرد حاصل کرتا ہے اور دوسری جماعت کو اس اجوت کے عادلانہ ہونے سے بحث ہے جو سوسائٹی پر واجب الادا ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کے دلائل اپنی اپنی جگہ ناقابل تردید ہیں۔ لہذا عدل کی بنیاد پر ان دونوں میں سے کسی ایک کا انتخاب بالکل اعتباری ہو گا اس کا فیصلہ صرف اجتماعی افادیت کی بناء پر ہو سکتا ہے۔

اسی طرح محصول کی تقسیم میں عدالت کے جن معیاروں کا استعمال ہوتا ہے وہ بھی بکثرت اور متناقض نہیں۔ ایک رائے ہے کہ محصول مالی ذرائع کی نسبت سے ہونا چاہئے۔ دوسرا عقیدہ ہے کہ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ یہ محصول متدرج اور متناسب ہو اس طرح کہ جن کی پختہ زیادہ ہے ان سے محصول بھی زیادہ لیا جائے، لیکن فطری انصاف کے لحاظ سے زیادہ مناسب یہ ہے کہ ذرائع کے خیال کو بافضل ترک کر دیا جائے اور ایک مقررہ و معینہ رقم (جب کبھی یہ وصول ہو سکے) ہر ایک سے وصول کر لی جائے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ایک کلب میں ہر ایک شخص ایک ہی قسم کی مراعات کے لئے ایک مقررہ چندہ ادا کرتا ہے۔ کلب والوں کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ وہ شخص اتنا چندہ ادا کرنے کی استطاعت بھی رکھتا ہے یا نہیں۔ اب کہا جاتا ہے کہ چونکہ میانیت ذات کے لئے ہر ایک کو مساوی طور پر حکومت اور قانون کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اگر ہر ایک سے اس کی ایک ہی قیمت لی جائے تو نا انصافی نہیں۔ ایک دکاندار ایک ہی چیز کی ہر ایک سے ایک ہی قیمت لیتا ہے۔ وہ اس قیمت میں خریدار کی حیثیت کے مطابق رد و بدل نہیں کرتا۔ اس کے اس فعل کو کوئی شخص نا انصافی پر محمول نہ کریگا۔ محصول کی بحشت میں اس عقیدہ کا کوئی حامی نہیں کیونکہ یہ انسانیت اور اجتماعی مصلحت کے خلاف ہے، لیکن عدل کے جس اصول کی طرف یہ استغاثہ کرتا ہے وہ اتنا ہی سچا اور قطعی ہے

جتنے کہ وہ اصول بہن کی طرف اس کی مخالفت میں مرافعہ کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محصول کی تیسین کے اور طریقوں کی تائید میں اس کا بھی خفی اثر پڑتا ہے۔ لوگ یہ کہنے پر مجبور ہو رہے ہیں کہ حکومت غریبوں کے مقابلے میں امیروں کی زیادہ امداد کرتی ہے اس وجہ سے ان سے محصول بھی زیادہ لینا چاہئے۔ لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امرائے قانون اور حکومت کی غیر موجودگی میں بھی اپنی حفاظت غریبوں کے مقابلے میں بہتر کر سکتے ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ تمام غریب کو اپنا غلام بنالیں۔ بعض لوگ عدالت کے اس مفہوم کو اس قدر قابل احترام سمجھتے ہیں کہ ان کے نزدیک ہر ایک کو حفاظت ذات کے لئے مساوی محصول دینا چاہئے (کیونکہ اس کی قیمت ہر ایک کے لئے مساوی ہے) اور مال و متاع کی حفاظت کے لئے غیر مساوی (کیونکہ یہ غیر مساوی ہوتا ہے۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ایک شخص کا نام اندوختہ اس کے لئے اتنا ہی قیمتی ہے جتنا کہ دوسرے شخص کا اندوختہ اس کے لئے۔ ان پیچیدگیوں سے نجات صرف افادیت دلوں اسکتی ہے +

تو کیا عادلانہ اور مطابق مصلحت کا امتیاز و فرق بالکل خیالی ہے؟ کیا انسان اب تک اس دھوکے میں تھا کہ عدالت حکمت علی کے مقابلے میں زیادہ قابل احترام ہے؟ اور یہ کہ موخر الذکر اس وقت قابل اعتنا ہوتی ہے جب مقدم الذکر کی تسفی ہو چکی ہو؟ ہرگز نہیں۔ اس کی اصلیت و ماہیت کے متعلق ہمارے گزشتہ بیانات ایک حقیقی امتیاز کو تسلیم کرتے ہیں۔ جو لوگ کہ افعال کے عواقب سے بحیثیت ایک جزو اخلاقیات کے متفرق ہیں ان میں سے کوئی بھی اس امتیاز کو اتنی اہمیت نہیں دیتا جتنی کہ ہم دیتے ہیں۔ ہم ہر اس نظرے کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں جو عدالت کے وہ معیار قائم کرتا ہے جو افادیت پر مبنی نہیں۔ اس کے برخلاف اگر یہ افادیت پر مبنی ہے تو ہمارے نزدیک یہ اخلاقیات کا سب سے زیادہ لائق احترام اور لازمی حصہ ہے۔ عدالت ان اخلاقی قواعد کے بعض مجموعوں کا نام ہے جن کو انسانی بہبودی کے لوازم سے بہ نسبت دیگر اصول کے زیادہ قریب کا تعلق ہے۔ اسی وجہ سے ان کی فرضیت بھی اطلاقی ہے۔ ہم پیچھے کہیں دیکھ چکے ہیں کہ عدالت کے مفہوم کی جان یہ خیال ہے کہ کسی فرد بشر کا ہم پر کوئی حق ہے۔ اس سے بھی یہ اطلاقی فرضیت مدلول اور مصدق ہوتی ہے +

وہ اخلاقی اصول جو انسان کو دوسروں کے متضرر کرنے (اور اس میں ایک دوسرے کی آزادی میں مداخلت بے جا بھی شامل ہے) سے باز رکھتے ہیں ان ضوابط کے مقابلے میں زیادہ ضروری ہوتے ہیں جو مہمات انسانی کے کسی شعبے کے حسن انتظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ نوع انسانی کی حیات کی تعمیر میں سب سے بڑا حصہ ان ہی کا ہوتا ہے۔ ان ہی پر عمل پیرا ہونے سے امن و مسرت ہوتا ہے۔ اگر ان کی متابعت قاعدہ اور ان کی نافرمانی استغناء نہ ہوتا تو ہر ایک شخص دوسرے کو اپنا دشمن سمجھتا اور اس لئے اس کو حفاظت کے لئے ہر وقت تیار رہنا پڑتا۔ اسی قدر اہم بات یہ ہے کہ یہ وہ احکام ہیں جن کو ذہن نشین کرنے کے لئے نوع انسانی میں قوی ترین اور سب سے زیادہ براہ راست ترغیبات موجود ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ تعلیم یا نصیحت بے فائدہ اور بے کار ثابت ہو ایک دوسرے کو احسان کے فرائض کی تلقین سے ان کو دلچسپی ہو سکتی ہے لیکن اس کا درجہ بہت نیچے ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دوسروں کے منافع کا محتاج نہ ہو لیکن اس کو ہمیشہ اس بات کی ضرورت رہتی ہے کہ دوسرے سے ان سے اس کو گزند نہ پہونچائیں۔ لوگ صرف ان نظامات اخلاقیات کی اشاعت اور قول و فعل سے ان کی ترویج میں دلچسپی لیتے ہیں جو ان کو دوسروں کی ضرورتوں سے محفوظ رکھے۔ یہ ضرورتیں بالواسطہ بھی ہو سکتی ہیں اور بالواسطہ بھی۔ بالواسطہ اس طرح کہ اس حصول منفعت کے لئے اس شخص کی کوششوں میں روٹے ہوئے ہو جائیں۔ ان کی اصول کی پابندی سے اس بات کا اندازہ اور قیصلہ ہوتا ہے کہ آیا ایک شخص اور دن کے ساتھ مل جل کر رہنے کے قابل ہے یا نہیں کیونکہ اسی یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص اپنے مصاحبین کے لئے دال جان پہنچا یا باعث راحت۔ یہی نظامات اخلاقیات ابتدائی طور پر عدالت کی ترکیب میں داخل ہوتے ہیں۔ نا انصافی کی واضح ترین اور نمایاں ترین حالتوں اور اس جاسہ کے مخصوص تنفر کی مثال ناجائز اور نادرست زبردستی یا اپنی طاقت و قدرت کے دوسروں پر بے جا استعمال میں ملتی ہے۔ ان کے بعد لحاظ نا انصافی ان افعال کا درجہ ہے جب ہم کسی شخص کا جائز حق سلب کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں ہم اس کو نقصان پہونچاتے ہیں یہ نقصان خواہ تکلیف کی صورت میں ہو

یا اس منفعت کو رد کرنے کی شکل میں جو جسمانی یا اجتماعی بنا، پر اس کا حق ہے۔
جو اخلاقی محرکات ان ابتدائی اخلاقی اصول کی پابندی کا حکم دیتے ہیں، وہی
ان اشخاص کو سزا بھی دلاتے ہیں جو ان کی حکم عدولی کرتے ہیں۔ اور چونکہ خود اپنی
یا دوسروں کی اذیت کی حفاظت اور قصاص کے بیانات اس شخص کے خلاف
برائینہ ہوتے ہیں اس لئے مکافات یعنی بدی کے بدلے بدی اور عدالت کے
حادثہ میں بہت قریب کا تعلق ہو جاتا ہے یہاں تک کہ عام طور پر یہ عدالت کے
مفہوم میں شامل ہو جاتا ہے۔ نیکی کے بدلے نیکی بھی عدالت کے ادا میں سے ہے
لیکن بادی النظر میں ضرر یا نقصان سے اس کا وہ بدیہی تعلق واضح نہیں ہوتا، جو
عادل و غیر عادل کی سب سے زیادہ ابتدائی صورتوں میں موجود ہونے کی وجہ سے
اس حادثہ کی مخصوص شدت کا ماخذ ہے اگرچہ اس کا اجتماعی افادہ یہی ہے اور
اس کے ساتھ ایک فطری انسانی حسیت بھی ہوتی ہے۔ لیکن اس تعلق کے
غیر واضح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا، یہ غیر حقیقی بھی ہے۔ جو شخص دوسروں کے
منافع سے فائدہ اٹھاتا ہے لیکن بوقت ضرورت اس قسم کے منافع ہتیا کرنے
سے انکار کرتا ہے وہ ایک حقیقی نقصان کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس کے اس انکار سے
ایک فطری اور معقول امید پوری نہیں ہوتی حالانکہ یہ امید اس قسم کی ہے کہ اس کو
اور زیادہ مستحکم کیا جائے، ورنہ یہ منافع خود اس کو حاصل نہیں ہو سکتے۔ مشرور اور
مضرات انسانی میں امیدوں کے پورا نہ ہونے کا اہم رتبہ اس سے ظاہر ہے کہ یہ
رشتہ مودت کو توڑنے اور وعدوں کا ایفاء نہ کرنے کے دو اخلاقی جرموں کے ہم معنی ہے۔
جن مضرتوں کو انسان برداشت کر سکتا ہے ان میں سے بہت کم اتنی شدید اور
نقصان دہ ہوتی ہیں جتنی کہ وہ مضرت جو ایک معتبر معتمد علیہ کے دعو کا دینے کا نتیجہ
ہوتی ہے۔ جتنا کاری زخم اس مضرت کا ہوتا ہے اتنا کسی اور کا نہیں ہوتا پھر کوئی
اذیت اس سے بڑھ کر نہیں ہوتی کہ کسی شخص کے جائز فائدے کو ضبط کر لیا جائے۔
کوئی اذیت زخم خوردہ شخص یا اس کے ہمدرد کے دل میں اس قدر نفرت پیدا
نہیں کر لی جتنی کہ یہ اذیت۔ اس سے مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کو وہ چیز دینا جس
کا وہ مستحق ہے یعنی نیکی کے بدلے نیکی اور بدی کے بدلے بدی عدالت کے قص کے ہموں جیسا کہ ہم نے

اس کو بیان کیا ہے) میں داخل ہی نہیں بلکہ یہ حاشہ کی اس شدت کا پہلی معرض ہو جس کی بناء پر ہم عدل کو محض مصلحت پر فائق سمجھتے ہیں۔

عدالت کے اکثر مرد و جہ ضوابط و جن کی طرف ہم بالعموم مراعہ کرتے ہیں اصل ان اصول و قوانین کو عمل میں لانے کے ذرائع ہیں جن کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے انسان صرف ان افعال کا ذمہ دار اور جواب دہ ہو سکتا ہے جن کو وہ ارادہ کرتا ہے یا جن سے وہ ارادہ پہنچتا رہ سکتا ہے کسی شخص کے خلاف بغیر اس کے بیانات سے فتوے دینا بے انصافی ہے، اور یہ کہ ہمراہ ہمیشہ جرم کے متناسب ہوئی چاہئے، وغیرہ اہلک یہ وہ ضوابط ہیں جن کا مصرف صرف یہ ہے کہ بدی کے بدلے بدی کے عادلانہ اصول کے ناجائز استعمال کو رد کیا جائے۔ ان ضوابط کا بڑا حصہ قانونی عدالتوں کا پیدا کیا ہوا ہے کیونکہ ان کو اور دوسروں کے مقابلے میں ان اصول کی مکمل تر معرفت اور اتقان کی زیادہ ضرورت ہے جو مجرم کو سزا دیئے اور حقدار کو حق پہنچانے کے دہرے فرائض منصبی کی ادائیگی کے قابل بنانے کے لئے لازمی ہیں۔

ان عدالتی فضائل میں سے پہلی یعنی غیر جانبداری و اجبات عدل میں سے ہے کچھ اس وجہ سے کہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے یہ عدالت کے دیگر واجبات کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ لیکن واجبات انسانی میں مساوات وغیرہ جانبداری کے ان ضوابط (جو عامۃ الناس اور علماء دونوں کے نزدیک احکام عدالت میں شامل ہیں) کا اعلیٰ مرتبہ صرف اس ہی پر موقوف نہیں ایک لحاظ سے انہیں مذکورہ بالا اصول کے توابع کہا جاسکتا ہے۔ اگر ہر ایک کے ساتھ ایسا سلوک کرنا جس کا وہ مستحق ہے یعنی نیکی کے بدلے نیکی اور بدی کا بدی سے استیصال فرض ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ ہم ان اشخاص سے مساوی طور پر اچھا سلوک کریں (بشرطیکہ کوئی اور اسے فریضہ مانع نہ لائے) جنہوں نے ہمارے ساتھ اچھا سلوک کیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی لازمی ہے کہ سوسائٹی تمام ان لوگوں سے نیک سلوک کرے جنہوں نے اس کے ساتھ نیک سلوک کیا ہے یعنی جو اطلاقاً نیک کردار ہیں۔ اجتماعی اور انفرادی عدل کا یہ اعلیٰ ترین مجرد معیار ہے۔ تمام اداوات اور نیک

شہریوں کے لئے اس کی مطابقت ضروری ہے۔ لیکن یہ عظیم اخلاقی فرض ایک اور گہری بنا پر مبنی ہے جو اخلاقیات کے اصول ادلیہ کا نتیجہ ہے نہ کہ ثانوی یا بمعنی عقاید کی منطقی تفریع۔ یہ افادیت یا کثیر ترین مسرت کے اصول کے مفہوم میں شامل ہے۔ یہ اصول اس وقت تک بے معنی مجموعہ الفاظ ہے جب تک کہ ہر ایک شخص کی مسرت (مسرت کے نوعی فرق کے مناسب لحاظ کے بعد) کا اتنا ہی خیال نہ رکھا جائے جتنا کہ دوسرے شخص کی مساوی درجے کی مسرت کا۔ ان شرائط کے پورا ہونے کے بعد منجم کا یہ قول کہ ہر ایک کو ایک ہی سمجھنا چاہئے نہ ایک سے زائد اس قابل ہونا ہے کہ افادیت کے حاشئے پر بطور تفسیر کے لکھا جائے ”عظم اخلاقیات اور قانون ساز کی نگاہ میں ہر ایک شخص کا مسرت پر مساوی حق رکھنا اس بات کا ہم معنی ہے کہ وسائل مسرت پر اس کا مساوی حق ہو سوائے اس کے

۱۔ Bentham ۲۔ افادیت میں کل غیر جانبداری کا مفہوم ہر برٹ پسینر کے نزدیک ثبوت ہے اس بات کا کہ افادیت صواب کی طرف رہبری کرنے کے قابل نہیں۔ استدلال اس کا یہ ہے کہ افادیت ایک اور اصول فرض کرتی ہے یعنی یہ کہ ہر ایک شخص مسرت کا مساوی طور پر حق دار ہے۔ اسے زیادہ صحت کے ساتھ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ مسرت کی مساوی مقادیر ایک ہی شخص یا بہت سے اشخاص کے لئے مساوی طور پر لائق خواہش ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ اصول محض فرض نہیں کیا گیا نہ اس کی حیثیت اصول افادیت کے ثبوت کے لئے ایک مقدمہ کی ہے بلکہ یہی نفس اصول افادیت ہے ”مسرت اور لائق خواہش“ دونوں کا اہم معنی ہونا اصول افادیت نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر اس کے مفہوم میں کوئی اصل شامل ہے تو وہ سوائے اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ ریاضی کے متعلق و تعلق مسرت کے اندازے کے لئے بھی استعمال ہو سکتے ہیں۔

مسٹر ہربرٹ پسینر نے اپنے ایکسچ کے خط میں مذکورہ بالا حاشئے کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ افادیت کا مخالف نہیں اور یہ کہ اس کے نزدیک مسرت اخلاقیات کی آخری غایت ہے۔ اختلاف اس کو صرف اس قدر ہے کہ یہ غایت مسرت کے نتائج کے مشاہدات کی تجربی تربیات کی وساطت سے صرف جزو ”ممکن الحصول“ ہے یہ غایت کما ممکن الحصول صرف اس وقت بنتی ہے جب قوانین حیات اور شرائط

کہ حیات انسانی کی لازمی شرائط اور عام اغراض (دجن میں ہر ایک فرد کی اغراض بھی شامل ہیں) اس ضابطہ کی تحدید کر دیں۔ لیکن اس تحدید کو واضح کر دینا بھی ضروری ہے۔ عدل کے تمام ضوابط کی طرح اس کا اطلاق بھی کلیتہً ہر جگہ نہیں ہوتا اور نہ یہ اس طرح قابل اطلاق ہیں۔ اس کے برخلاف جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں ہر شخص کے اجتماعی مصلحت کے مفہوم کے مطابق اس میں رد و بدل ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں اس کا اطلاق ممکن ہے وہاں اس کو عدالت ہی کے ادا کرنا چاہئے عداوت سکوک کو ہر ایک شخص کے حقوق میں شمار کیا جاتا ہے سوائے اس کے کہ مسئلہ اجتماعی مصلحت کا اقتضا اس کے خلاف ہو۔ اسی وجہ سے تمام اجتماعی عدم مساوات جو مصلحت کے دائرے سے خارج ہو چکی ہیں، محض عدم مصلحت میں شامل نہیں ہوتیں، بلکہ ان کا شمار بے انصافیوں میں ہونے لگتا ہے اور یہ اس قدر جا بجا نہ وظالمانہ معلوم ہوتی ہیں کہ ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ ان کو کس طرح برداشت کیا گیا ہو گا لیکن ہم اس کو بھول جاتے ہیں کہ ہم خود بعض اور قسم کے عدم مساوات

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- وجہ سے یہ معلوم کیا جائے کہ کس قسم کے افعال مسرت کو پیدا کرتے ہیں اور کون سے افعال عدم مسرت کو۔ (اس تمام استدلال میں ہم کو صرف لفظ "لازمًا" سے اختلاف ہے اگر اس لفظ کو خارج کر دیا جائے تو افادیت کا ہر ایک حامی اس سے متفق ہو جائیگا۔ نتیجہ پر بھی یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ مسرت پر افعال کے اثرات کو فطرت انسانی کے قوانین اور حیات انسانی کی عمومی شرائط سے نتیجہ کرنے کے لئے تیار نہیں، حالانکہ سپنسر کا اشارہ خاص طور پر نتیجہ کی طرف ہے۔ عام الزام اس پر یہ لگایا جاتا ہے کہ وہ ان انتاجات پر بہت زیادہ اعتماد رکھتا ہے اور مخصوص مشاہدات کی تعمیلات (جن تک سپنسر کے نزدیک تمام قائلین افادیت اپنے آپ کو محدود رکھتے ہیں) کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ ہماری ذاتی (اور جہاں تک ہم سمجھتے ہیں سپنسر کی بھی) رائے یہ ہے کہ سائنٹفک مطالعہ کی تمام شاخوں کی طرح اخلاقیات میں بھی ان دونوں اعمال کے نتائج و آلات کے اجماع سے ایک قفیہ کلیہ شہادت کی وہ نوع بنتا ہے جو سائنٹفک ثبوت کے لئے ضروری ہے کیونکہ یہ تمام نتائج ایک دوسرے کی تکمیل و تصدیق کرتے ہیں) (مصنف)

مصلحت کے غلط مفہوم کی وجہ سے برداشت کر رہے ہیں اور یہ کہ اگر اس مفہوم کی غلطی کو رفع کر دیا جائے تو جس چیز کو اس وقت مستحسن و پسندیدہ کہا جاتا ہے وہ بھی اتنی ہی مذموم ہو جائیگی۔ اجتماعی اصلاح و تہذیب کی تمام تاریخ انقلابات کا ایک سلسلہ ہے جس میں رسوم و عادات کے بعد دیگرے اجتماعی زندگی کی ادبی ضروریات کے دائرے سے خارج ہو کر بے انصافی اور ظلم قرار دی جاتی ہیں۔ آزاد افراد و غلاموں، امراء اور کاشتکاروں، عوام اور کرام کے امتیازات کا یہی حشر ہوا اور رنگت قومیت اور جنس کے تفوق و تقدم کا بھی یہی انجام ہونے والا ہے اور ایک تک ہو چکا ہے۔

گزشتہ بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ عدل بعض اخلاقی ضروریات و اقتضات کا نام ہے جو ہیئت مجموعی اجتماعی افادیت میں بہت بلند پایہ ہیں اور اسی وجہ سے اوروں کے مقابلے میں ان کا درجہ فرضیت ہی ارفع ہے اگرچہ خاص خاص حالتوں میں ہو سکتا ہے کہ کوئی اور اجتماعی فریقہ اس قدر اہم ہو جائے کہ عدالت کے تمام ضوابط میں سے کسی کو مغلوب کر دے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ کسی کی جان بچانے کے لئے خوراک یا دوا کی چوری یا انتہال بالجبر، یا کسی لائق معالج کا اغوا جس کے علاوہ اور کوئی قابل طبیب اس وقت دستیاب نہیں ہو سکتا یا اس کو علاج کرنے پر مجبور کرنا صرف سبب ہی نہیں بلکہ فرض ہے۔ ایسی حالتوں میں چونکہ ہم کسی ایسی چیز کو عادلانہ نہیں کہتے جو فضائل میں خائل نہ ہو اس لئے ہم یہ نہیں کہتے کہ عدالت کو کسی اور اخلاقی اصول کے لئے جگہ چھوڑنی چاہیئے بلکہ یہ کہ جو چیز عام صورتوں میں عادلانہ ہوتی ہے وہ اس دوسرے اصول کے مطابق اس خاص صورت میں غیر عادلانہ ہو جاتی ہے۔ الفاظ کے اس ہیر پھیر سے عدالت کے ابطال کی محالیت باقی رہتی ہے، ہم مستحسن بے انصافی کو تسلیم کرنے کی ضرورت سے بچ جاتے ہیں۔

گزشتہ بحث سے ہمارے نزدیک اخلاقیات کے نظریہ افادیت کی تنہا حقیقی مشکل حل ہو جاتی ہے یہ تو ہمیشہ سے واضح ہے کہ عدالت کی تمام صورتیں مصلحت کی صورتیں ہوتی ہیں، فرق صرف ان حیات کا ہے جو ان دونوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر اس خصوصی حیثیت کی تقنی بخش تشریح و توجیہ ہو گئی ہے اگر اس کے کسی مخصوص مبداء کو فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں اگرچہ نفرت کا صرف وہ حصہ ہی

جس پر اجتماعی منفعت کے ساتھ مساوات و سہت کی وجہ سے اخلاقی رنگ چڑھ گیا ہے اگر حیثیت تمام ان حالتوں کے ساتھ نہ صرف پائی جاتی ہے بلکہ پائی جانی چاہیے جو عدالت کے مفہوم کے مطابق ہیں تو یہ تصور کسی طرح بھی افادہ اخلاقیات کے راستے میں مزاحم نہیں ہو سکتا۔ بعض ان اجتماعی منافع و افادات کو اب بھی عدل کے موزوں نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے جو دیگر منافع اور افادات کے مجموعوں سے بہت زیادہ اہم اور اس لئے زیادہ اطلاقی اور حکمی ہیں (اگرچہ خاص خاص حالتوں میں دیگر منافع اس خصوص میں ان پر فائق ہو سکتے ہیں) اسی وجہ سے ان کی حفاظت ایک ایسے حاسہ سے ہونی چاہئے اور طبعاً ہوتی بھی ہے جو صرف لمحاظ درجے ہی کے نہیں بلکہ لمحاظ نوعیت بھی مختلف ہو جو اس خفیف و ضعیف حیثیت سے جس کا تعلق انسانی لذائذ یا آسائش کی ترقی کے محض تخیل سے ہو احکام کی معین اور تکالیف کی شدت کی وجہ سے ممتاز ہو +

م م ت

فهرست اصطلاحات

Moral Sense	حس اخلاقی	Appetites	اشتهائات
Motive	محرک	Conscience	ضمیر
Natural Faculty	قوة طبیعی	Corrolories	توابع
Obligation	واجب	Desert	استحقاق
Imperfect	ناقص	Dietates	ادامر
Perfect	تام	Expediency	مصلحت
Ontology	وجودیات	Feeling	حسیت
Pain	الم	First Principles	اصول اولیه
Pleasure	لذت	Good	نیر
Prudence	حزم	Gratest Happiness	اصول اکثر
Right	حق - صائب	Principle	مسرت
Sanction	تکلیف	Happiness	مسرت
Self-abasement	خودنمایی	Inductive	استقرانی
Self-esteem	خود احترامی	Instinct	جلبیت
Self-renunciation	خود انکاری	Institution	اداره - شعائر
Sense	حس	Intention	نیت
Sentiment	حاسته	Interest	غرض
Stoic	رواقی	Intuitive Scool	مسکده انیت
Sumum Bonum	رأس الفضائل	Justice	عدالت
Sympathy	همردی	Means	وسائل
Thing-in-itself	شیء بنفیها	Moral Faculty	قوة اخلاقی
Transcendentalist	مادرائی	Moral Judgement	حکم اخلاقی

Virtue	فضیلت	Utilitarianism	افادیت
Worthiness	ارلیت	Vice	رذیلت

غلط نامہ افادیت

تثانیہ	فہرست	غلط	صحیح	تثانیہ	فہرست	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱	۱	۱۰	نتیجہ کے قدر قریب	۱۱	۳۱	۲۵	متنازع
۲	۱۱	۱۱	پودے گوراس	۱۲	۳۲	۱۰	مقدس
۳	۲	۲۴	واضع	۱۳	۳۵	۱۵	القباضی
۴	۴	۸	تصور	۱۴	۳۵	۲۴	منسوب کئے
۵	۶	۱	تفصیلی تائید	۱۵	۴۲	۱۶	احیات
۶	۱۱	۲۱-۲۰	بعض میں سے	۱۶	۴۶	۱۶	دیا گیا
۷	۱۶	۳	حیات	۱۷	۵۰	۲۳	ہوتا ہے
۸	۱۷	۱۳	قدر قیمت	۱۸	۵۹	۳	ہے کہ خود
۹	۲۱	۱۰	محسن و تماشائی	۱۹	۶۲	۱۹	لیکن اس
۱۰	۲۳	۱۴	بچانا ہے	۲۰	۶۳	۷	وزیعہ

س م ت

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
 لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
 صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرا نہ لیا جائیگا۔

27 JUN 1978

م س س س س

کتابت

جامعہ

۱۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۲۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۳۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۴۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۵۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۶۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۷۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۸۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۹۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔
۱۰۔ اگر کوئی کتاب کو پڑھ کر غلط فہمی سے متاثر ہو جائے تو اسے فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔

